





مؤسسة عبد الحميد شومان

مركز دراسات الوحدة العربية

المثقف العربي

همومه وعطاؤه

احمد صدقي الدجاني
عبد الله عبد الدائم
علي نصار
محمد عابد الجابري
شاكر مصطفى
سلمى الخضرا الجيوسي
برهان غليون
عبد الإله بلقزيز
محي الدين صابر
علي أومليل
محمود عبد الفضيل
قسطنطين زريق

انيس صايغ (محرّر)

المثقف العربي

همومه وعطاؤه

كلمة شكر

يشكر مركز دراسات الوحدة العربية

مؤسسة عبد الحميد شومان

على تمويلها نفقات المركز في إصدار كتاب

المثقف العربي: همومه وعطاؤه

إلا أن المركز، وحده، يتحمل مسؤولية طبع

ونشر هذا الكتاب



مركز دراسات الوحدة العربية



مؤسسة عبد الحميد شومان

المثقف العربي

همومه وعطاؤه

احمد صدقي الدجاني — عبد الله عبد الدائم — علي نصار

محمد عابد الجابري — شاكر مصطفى — سلمى الخضراء الجيوسي

برهان غليون — عبد الإله بلقزيز — محي الدين صابر

علي أومليل — محمود عبد الفضيل — قسطنطين زريق

انيس صايغ (معد)

الفهرسة أثناء النشر - اعداد مركز دراسات الوحدة العربية

المثقف العربي: همومه وعطاؤه/ أحمد صدقي الدجاني [وآخ.]؛ أنيس صايغ (معدّ).

٣٢٦ ص.

يشتمل على فهرس.

١. المثقفون العرب. ٢. الثقافة العربية. أ. صايغ، أنيس (معدّ).

306.1



مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان

تلفون: ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعربي» - فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

الطبعة الأولى

بيروت، كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٥

المحتويات

القسم الرابع
نظرة تطلعية

مقدمة

أنيس صايغ(*)

عالجت دراسات كثيرة، جيدة، الهموم التي يحملها المثقف العربي ويتأثر بها. وحللت دراسات كثيرة، جيدة أيضاً، النتاج الثقافي العربي على صعده المختلفة. لكن كتابنا هذا يُعنى، بالدرجة الأولى، بتلك العلاقة الحساسة والضاغطة التي تربط بين الهمّ والعطاء في العمل والنشاط الثقافيين العربيين.

ولا بد من التوقف، أولاً، عند الحدود التي يلتزمها موضوع الكتاب، وذلك بإبداء ثلاثة تحفظات.

إذا كانت دراساتنا تركز على المثقف بالذات، من بين أبناء الأمة وأصحاب العطاء فيها، فإننا لا نقصد أن نميز المثقف من سائر المواطنين، ولا نزعم أن الهموم التي سنتحدث عنها إنما هي هموم خاصة به، لا يعانيها مواطنون آخرون. إن أكثر الهموم يلقي بثقله على معظم الناس، وإن كان ضغطها قد يختلف نسبياً بين المثقف والمواطن العادي، وكذلك أثرها ومدى انعكاسها على عمل المثقف بالنسبة إلى المواطن العادي. ولنأخذ همّ الحرية، أو همّ الاكتفاء المعيشي، مثلين معبّرين عن ذلك. فإن الحرية والاكتفاء المادي مطلبان شرعيان وضروريان، وعاملان فاعلان في حياة الإنسان، كل إنسان، إلى حد ان الإنسان لا يستطيع أن يحقق ذاته ويؤدي دوره في العملية الاجتماعية من دونهما، أو على الأقل من دون الحصول على درجة معينة من كل منهما. لكن هذين المطلبين ـ الحقّين الطبيعيين، اللذين لا ينحصران في زمان أو مكان محددين ـ نلمس أثر غيابهما، أو نقصانهما، في الفعل الثقافي أكثر، أو أوضح، مما نلمسه في الجوانب والساحات غير الثقافية في المجتمع الواحد.

(*) باحث عربي.

وبكلام آخر، ليس للمثقف من تمايز أو استئثار، بين أفراد شعب، في ما يحق له من قدر من الحرية أو الاكتفاء المادي. إلا أنه أكثر من غيره تأثراً بضرورة تأمين هذين الحقّين.

كذلك فإننا لا نقصد من تعبير المثقف العربي أن الهموم التي سيتطرق إليها الكتاب إنما هي خاصة بالمثقف العربي بين سائر المثقفين في العالم. فالهمّ، في جوهره، واحد. والتوق إلى المطالب التي شرّعتها القيم والحضارات واحد. ولا ريب في أن الكثير من المشاكل التي يعانيها العربي، مواطناً عادياً كان أو مثقفاً، يجابهها مواطنو دول كثيرة، ويأرق منها مثقفون ينتمون إلى معظم دول العالم، وخصوصاً عالم الجنوب، أو العالم النامي، حيث تنتشر صعوبات الحياة وتمتد في المجتمع أكثر مما تفعله في عالم الشمال الذي حقق لنفسه انجازات استطاعت أن تواجه هذه المشاكل وتذلل الكثير منها.

ومثلما لا نتوهم بأن الهموم اختصاص المثقف العربي، لا نغفل ان هذه الهموم تحيط بهذا المثقف «من محيطه إلى خليجه»، فتلاحق بعبئها الثقيل مثقفينا أينما كانوا في دنياهم العربية. وتبقى المسألة نسبية جداً بين ما هو حاصل بين قطر وآخر، وفي عهدٍ أو نظام وآخر.

والتحفظ الثالث الذي نود الاشارة إليه أن الجمع في الكتاب الواحد بين الهموم والعطاء لا يعني بالضرورة، ولا يحتم أن يكون الربط بينهما مسألة أزلية وعضوية، بحيث تتساوى آثار تحسس المثقفين بهمومهم فينتج من الهموم الواحدة، أو المتشابهة، ردات فعل واحدة أو متشابهة. ذلك أن طبيعة البشر، وأمزجتهم، وقدرتهم على العمل أو المواجهة، أو المقاومة، وظروفهم، كفيلة بأن تفرّغ التعميمات الفضفاضة والواسعة من بعض معانيها، وتبرز حالات مختلفة وأشكالاً متباينة ضمن إطار الفعل ورد الفعل الواحد.

وإذ نحن نترك لواضعي دراسات هذا الكتاب (وكلهم من أصحاب المعرفة والتجربة في حقله بشكل خاص وفي الحياة الثقافية بشكل عام) أن يتناولوا الأشكال المختلفة من هموم الإنسان العربي التي تعكس نفسها على المثقف، فتؤثر في نتاجه، وأن يحاولوا تقييم هذا الإنتاج من منظار مجرد وواقعي وملمّ بالظروف والحالات، فإننا نقحم أنفسنا، في هذه المقدمة التمهيدية، في أن نتحدث، باختصار شديد، عن ظواهر جديرة بالانتباه والتفحص ليستقيم الحكم الذي قد يتمكن القارئ من الوصول إليه، في ما يتعلق بالنتاج الثقافي العربي، بعد الاطلاع على دراسات الكتاب الإحدى عشرة.

الظاهرة **الأولى** هي أن اعتيادنا النظر إلى المشاكل كأمر خارجي، سواء كانت المشاكل سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية أو ثقافية وتربوية، يلهينا عن النظر إليها كمشاكل ذاتية تنبع من الصميم. ونقصد بالأمر الخارجي إلقاء المسؤولية كلها على الآخر: سواء كان هذا الآخر حكماً أجنبياً أو نظام دولة أو جهة رسمية.

لقد اعتدنا (ولعلها إحدى الصفات العربية العامة) أن نلقي اللوم على الغير كلما جابهنا مشكلة أو تعرّضنا لتجربة مرّة، قومية أو وطنية أو محلية أو عائلية، أو حتى فردية، مع العلم أن بعض العجز أو التقصير ينبع منا ومن تصرّفنا. ومن هنا نقول إن رد فعل مثقف أو مجموعة ثقافية ما لحدث ما قد يختلف كثيراً بين حالة وأخرى. ذلك أن العامل الذاتي، الداخلي، يستطيع في بعض الأحيان أن يجابه، أو حتى يعطّل، عراقيل يفرضها أفراد أو جهات على المثقف من خارج محيطه.

ولعل الرقابة، ونحن هنا نتحدث في دائرة العمل الثقافي، حيث الحرية هي المطلب الأسمى، وحيث التسلط ومحاولة الحد منها هما الخطر الأكبر، هي أفضل مثل لتفسير ما نقصد به. فعند أي كلام عن الرقابة على الفكر أو الرأي أو القول أو الإيمان أو التعبير، يتبادر إلى ذهن الإنسان رقابة الدولة أو السلطة الحاكمة. وكثيراً ما يكون ذلك هو واقع الأمر. وكثيراً ما تتمثل رقابة ما بقوانين وأنظمة وقرارات تصدر عن الدولة وتطبّقها أجهزة الدولة. لكن هذه الحقيقة لا تمنع وجود «رقابات» أخرى، قد تكون في بعض الأحيان أقسى من الرقابة الرسمية، أو على الأقل أصعب من التحايل عليها وتجاوزها. فهناك رقابة المؤسسة غير الرسمية، رقابة المجتمع ككل (تحت وطأة تاريخ من التخلف أو القهر أو الحرمان أو الجهل)، التي تمارسها جهات نافذة في المجتمع، كالعشائر والطوائف والشرائح المهنية أو الطبقية والأحزاب السياسية، بل أصحاب المؤسسات الخاصة والمصالح الضيقة. إن لسيف التقليد والجهل وضيق الصدر والأفق حداً أمضى من سيف الدولة في بعض الأحيان. ولعل أقسى وأبشع من هذه الرقابة أو تلك، رقابة الإنسان «الداخلية» التي لا يمليها عليه وعيه أو ضميره أو شعوره بالمسؤولية، بل يفرضها عليه جبنه أو شرهه أو لامبالاته، أو عواطف هوجاء لا تتيح له أن يمارس الحرية التي وهبها الله له وسمحت بها الأنظمة.

الظاهرة **الثانية** هي أن الظروف الصعبة التي تلعب عادة دوراً رئيسياً في الحد من قدرة المثقف على العطاء وتعمل على تدني مستوى إنتاجه رغماً عنه، إنما تكون، في بعض الحالات العامة والخاصة، حافزاً للانطلاق، فللعطاء الأكثر غزارة والأرقى والأرفع مستوى والأكثر صموداً على البقاء والخلود. وإذا كانت البراهين

على صحة ما نزعمه أوفر، في تاريخ الحضارة البشرية، في الأعمال الفنية (كالموسيقى والرواية والتمثيل والرسم والنحت)، فإنها لا تغيب عن التراث البشري في حقول المعرفة والإنتاج الفكري، في علوم السياسة والمنطق والفلسفة والتاريخ وغيرها. وكما في الأمم كذلك في الأفراد، إن الضغط الذي يولّد، أحياناً، ثورة قومية أو انتفاضة شعبية أو هبّة وطنية أو طبقية، هو قادر أيضاً على أن يولّد، في أفراد مختارين، عملاً فكرياً أو أدبياً أو فنياً ناجحاً يحمله إلى عالم الخلود. وإذ يقال، بحق، إن الحاجة أم الاختراع، يجوز أن نستطرد ونقول: إن الهموم تلد الدوافع والمعجزات في حالات معينة ولدى مواهب معينة.

والظاهرة **الثالثة** هي أن الثقافة قد لا تشكل، وحدها، سلاحاً ينتصر به حامله على واقعه، فيعطي شعبه خير ما عنده.

إن المثقف بحاجة إلى صفات وقيم تعزز ثقافته وتكمّلها وتطلقها في أعمال معطاء وآثار غنية. فالثقافة التي تمكّن صاحبها من ذلك العطاء هي التي تقترن بالمصداقية، والالتزام، وممارسة المثل، وارتباط الكلام بالفعل، والتعاون المجتمعي، والقبول بالآخر والاعتراف بالغير، والتعددية التي ترفد الأصالة.

إن أي نقص في وجود هذه الصفات أو خلل في التركيبة الثقافية التي تقوم عليها يعرّض العمل الثقافي للشلل ويعطل اسهام المثقف في الدورة الحضارية لمجتمعه، وفي اسهام مجتمعه في الحضارة البشرية.

وبكلام آخر، إن أخلاقيات الثقافة هي في أهمية مضمون الثقافة. وتبقى الرسالة الثقافية عرجاء إذا لم يتحلّ دعاتها بالأخلاقيات إلى جانب مضامين المعرفة.

والظاهرة **الرابعة** هي أن الثقافة شأن متطور لأنه شأن حي. والحياة، في نهاية الأمر، عملية تحرّك دائم.

من هنا، يواجه مثقفنا العربي اليوم، مهما كانت احجام همومه ومستويات عطائه، تحديات لم يألفها أسلافه من أهل العلم والمعرفة من عرب الأمس.

هناك تحدي النهضة العلمية والتكنولوجية في العالم التي لا يجوز لبلادنا أن تبقى بعيدة عنها، بل إنها لا تستطيع أن تتجاهلها، لأنها إذا فعلت ذلك تجاهلها التقدم في حقول المعرفة وأبعدها عن المشاركة في الفعل الحضاري المعاصر والمقبل.

وهناك تحدي قيمة الإنسان كإنسان، ذلك الذي لولاه لما كانت النهضات والانتفاضات وأسباب الرقي والتطور، ومن أجله جاءت الشرائع وسنّت القوانين وصيغت المواثيق. وإذا كان الفرد لا يحقق ذاته إلا بالمجتمع، فإن المجتمع يبقى

فارغاً إذا لم يعمل لخير الإنسان ويسعى لصيانة القيم الإنسانية.

وهناك تحدي العالمية، التي اختصرت المسافات وقربت الشعوب والحضارات بعضها من بعض وجعلت للمجتمع الواحد، من ضمن ارتباطه بالآخر، حقاً على غيره بمقدار ما لغيره من حق عليه. وقد انتهى زمان الانعزال والتقوقع والانفراد. ونحن على أبواب انتهاء، أو انحدار، تعالي المجتمعات بعضها على بعض، باعتبارها كلها فروعاً من عالم واحد تختلف نظمه ومفاهيمه وسياساته ومصالحه وكياناته ولغاته ومذاهبه ومعتقداته، ولكنها تلتقي على أرضية المشاركة في القيم الإنسانية. وبالتالي، فإن الثقافات تتنوع وتتعدد، ولكن هدفها النهائي، الأبعد، هو واحد.

وهناك تحدي الديمقراطية. لقد جرّب الإنسان، عبر آلاف من السنين ومئات من أنظمة الحياة، أنماطاً معينة من التعامل داخل المجتمع، سواء بين الفرد والفرد، أو بين الجماعة والجماعة، أو بين الفرد/الجماعة والسلطة. نمط واحد فقط نجح في مساعدة الإنسان على تحقيق ذاته ومساعدة المجتمع على تأمين الظرف الأنسب لمواطنيه. إنه نمط الحياة الديمقراطية على اختلاف أشكالها ونظمها.

وبالنسبة إلى المثقف، الديمقراطية هي السقف الذي يستظل به إذا أراد أمناً وحماية ليقوم بالدور المطلوب منه في خدمة مجتمعه. وبالتالي فهي الرئة التي يتنفس بها المجتمع، وخصوصاً شريحة أهل الثقافة.

إنها بعضٌ من تحديات تجابه مثقفنا العربي وتتحكم في قدرته على أن يكون عضواً فاعلاً في مجتمع يبحث عن مكان يليق به في عالم مضطرب.

يقودنا ذلك كله إلى تساؤل لا مفر من مواجهته: أين مثقفنا العربي اليوم، لا بالنسبة إلى مثقفي العالم بقدر ما هو بالنسبة إلى أخيه المثقف العربي بالأمس (الذي أسهم في بناء حضارة استمرت عبر قرون ولا نزال نعتز بها) وإلى المثقف العربي المرتجى والمطلوب، والذي نضع عليه الآمال.

إن الكتاب محاولة لفهم قيمة عطاء هذا المثقف مع تبيان الهموم التي تحكمت في هذا العطاء، نوعية وكمية، جوهراً ومستوى وفاعلية.

هناك مثقف عربي حاول، منذ خمسة وستين عاماً ونيّف (ثلثا قرن بالتمام والكمال)، أن يهب عالم الثقافة العربية ما حباه الله وما أتيح له وما حصّله من علم ومعرفة وخلق وضمير وتحسس بالمسؤولية على الصعد الثقافية والتربوية والوطنية والقومية والإنسانية. فكرّس تلك المواهب والعلوم للاسهام الفاعل في ترقية

المجتمع العربي، أستاذاً وتربوياً، مؤرخاً للماضي ومحللاً للحاضر ومستشرفاً للمستقبل، منظِّراً ومفكراً قومياً وداعية وطنياً، مرشداً لأجيال من الدارسين والمثقفين والعاملين في الحقل الوطني، ومشرفاً على مؤسسات تربوية وبحثية وأكاديمية ونضالية من أجل توسيع رقعة دعوته وتواصلها لتلتقي عليها الشعوب والأجيال والشرائح على امتداد الوطن العربي في عقود متتالية.

إنه عالِمنا الكبير الدكتور قسطنطين زريق، مربي الجيل وأستاذه ومعلمه.

حينما نفكر في تقييم العطاءات الثقافية نتخذه مقياساً. وحينما نفكر في الهموم التي ينطلق منها المثقف ليبني ويطوّر ويتجاوز الصعاب نسترشد به وبأسلوبه وممارساته في مواجهة تحديات النكبات على أنواعها.

إن أقل ما نفعله لقسطنطين زريق، ونحن نحاول أن نعبّر عن شكر جيل عربي كامل، وعرفانه وتقديره ومحبته، هو أن ندعو نخبة من أهل المعرفة والتجربة، لا ليتكلموا على المعلم ويدرسوه في عطاءاته المختلفة والعديدة، بل ليتناولوا أوضاع المثقف العربي، في همومه وعطاءاته، وهو الموضوع الذي عني به معلمنا، وكرّس له حياته، يجابه الهموم ويلويها ويطوّعها لخير المجتمع، ويعطي من علمه وفكره، ما لم يعطه آخرون، غزارة وغنى وأصالة.

لقد رفض قسطنطين زريق أن يكتب زملاؤه ومريدوه وطلابه عنه. فليكتبوا عن المثقف العربي الذي سعى قسطنطين زريق إلى خدمته وتنشيطه وتمهيد السبل أمامه وتأمين مصادر العلم ومؤسسات المعرفة له، والذي يدين لقسطنطين زريق بالكثير الكثير، سواء في تكوينه شخصيته وتحصيله العلمي وتحصينه الثقافي، أو في الإفادة من مراكز العلم التي أسهم الرجل في تأسيسها ورعايتها، أو في تحقيق ذاته وطموحاته الوطنية والقومية والإنسانية في المسالك والدروب التي مدها المعلم الرائد أمامه وأرسى قواعدها ورسم مسارها.

وبعد، ليس غريباً أن يدور كتابنا، المقدّم إلى الدكتور زريق، حول الموضوع الذي عالجه هو في الكثير من بحوثه، حتى كاد يصبح مصدر أرق وقلق له عند نظره إلى المستقبل العربي ككل، ومستقبل الثقافة والمثقف العربيين بشكل خاص.

من الممكن اعتبار الدكتور زريق رائد علم الاستشراف في الوطن العربي ـ أو، على الأقل ـ أحد بناة هذا العلم والسبّاقين إليه. وقد ركّز تفكيره المستقبلي على الحالة الثقافية لأمتنا العربية التي ننشد ونحن ننتقل من القرن العشرين ونلج أبواب القرن الحادي والعشرين. وهو ينطلق في ذلك من قناعاته بأن ثقافة الأمة،

أية أمة، هي الزاد الذي يستمد منه أبناء الأمة وقادتها وأعلامها القوّة والقدرة على مجابهة الصعاب وبناء الغد على أسس أفضل ليحقق الآمال ويجسّد التطلعات. فالثقافة الحيّة والمتطورة والمسؤولة والأصيلة هي سند النضال الوطني والقومي والجهد السياسي والسعي نحو مجتمع العدالة والاكتفاء والمساواة والحرية والعلم والتقدم.

إزرع بذور ثقافة صحيحة في الجيل الحالي تجنِ نهضة شاملة يحققها جيل الغد ويستمتع بها. بهذا المنطق تعامل قسطنطين زريق مع مجتمعه وشعبه، عبر قنوات الفكر والتربية والنشر وإقامة المؤسسات والحلقات والندوات. فزرع كثيراً وطويلاً. واغتنت به أجيال.

وإذ نحن نعد هذا الكتاب ونكرّسه لمعالجة الهمّ والعطاء الأوّلين والأخطرين عند الدكتور قسطنطين زريق، نأمل أن نكون قد أسهمنا في تقديم معطيات تعين القارئ على البحث عن رد لتساؤل دائم وعام وملحّ: إلى أي حد استطاعت ثقافتنا العربية المعاصرة أن تعبّر عن طموحاتنا وإمكاناتنا الوطنية والقومية تحت وطأة هموم تضغط باستمرار.

القسم الأول

خلفية الموضوع

الفصل الأول

لمحة تاريخية: حضارات إنسانية رئيسية وعلاقة مثقفين بمجتمعاتهم

أحمد صدقي الدجاني(*)

ـ ١ ـ

كثيرة هي هموم المثقف العربي، وكبيرة هي طموحاته، في هذه المرحلة من تاريخ أمتنا ونحن على أبواب القرن الحادي والعشرين الميلادي. وثقيل على النفس ما يصيبه من إحباط، حين تتبدد آمال. وما أروع شعورَه بالانتشاء، حين تتحقق أحلام. وإن مما يقوّي عزمه في الحالين، ليتابع نضاله على صعيدي الفكر والفعل، وعيه السنن التاريخية وإدراكه طبيعة العلاقة بين المثقفين ومجتمعاتهم في الحضارات الانسانية.

إن العلاقة وثيقة في الاجتماع الانساني بين المثقف ومجتمعه وحضارته؛ وسنجتهد في هذا البحث في دراسة هذه العلاقة من خلال لمحة تاريخية عنها في الحضارات الانسانية نمهد لها بالتعرف إلى الأطراف الثلاثة وتحليل ما يحدث بينها من تفاعل وتبادل وتأثير.

* * *

في دراسته الجامعة في «ماهية الحضارة وأحوالها وفي الواقع الحضاري» أوضح المفكر العربي قسطنطين زريق العلاقة بين «الحضارة» و«المجتمع» قائلاً: «تقوم الحضارة في مجتمع له قسطه من الاتساع البشري والمكاني ومن الامتداد الزماني، ولكنها ليست المجتمع ذاته.

(*) رئيس المجلس الأعلى للتربية والثقافة والعلوم في منظمة التحرير الفلسطينية.

المجتمع يتألف من أفراد وكتل بشرية، ويجب أن يكون له شيء من الترابط الداخلي ليعتبر مجتمعاً ويتميز عن سواه من المجتمعات. أما الحضارة فهي حياة هذا المجتمع المتمثلة في نظمه ومؤسساته، وفي مكاسبه وإنجازاته، وفي القيم والمعاني التي تنطوي الحياة عليها. ولولا خوفنا من خطر التشابيه التي قد تجرّ إلى أخطاء في الاستنتاج والحكم، لقلنا إن المجتمع هو كالجسد أو الوعاء وإن الحضارة هي كالروح أو كالمحتوى والمضمون».

«الحضارة» عند قسطنطين زريق هي «نمط من الحياة يتميز بحظوظ وألوان من التقدم والرقي». وقد بلور هذا المعنى لها بعد أن استنطق اللسان العربي، واستحضر تعريف ابن خلدون للحضارة وقبل ذلك للعمران بطوريه البدوي والحضري، وتأمل في مدلول الحضارة في الاصطلاح العلمي الحديث الذي تبلور في الغرب. وهذا النمط من الحياة يسود «مجتمعاً» ما فيوصف بأنه «متحضر».

و«المجتمع» كما تحدث عنه قسطنطين زريق، هو موضوع علم الاجتماع. وفي هذا المصطلح جانب فردي وآخر اجتماعي وثالث يتعلق بالعلاقة القائمة بين الفردي والاجتماعي. فالمجتمع عند علماء الاجتماع «يقوم على الأفراد وعلى العلاقات القائمة بينهم، ولكنه شيء آخر غير هؤلاء الأفراد وغير تلك العلاقات. فلكل مجتمع ثقافته ونظمه، وعاداته وتقاليده، وله صور شتى كالأسرة، والعشيرة، والقبيلة، والأمة، والشعب، وهو يشملها جميعاً، ولكنه إن أُطلق أُخذ في أوسع معانيه». ونتوقف أمام حقيقة أن لكل مجتمع ثقافته، وأن تفاعلاً يجري فيه بين أفراده وبين كل فرد ومجتمعه، لنتأمل في دور الفرد المثقف ودور المثقفين في هذا التفاعل.

و«الثقافة» في أبسط تعريفاتها هي «مجموع عناصر الحياة وأشكالها ومظاهرها في مجتمع من المجتمعات». وهي بكلمات قسطنطين زريق «جماع حياة مجتمع من المجتمعات، بدائياً كان أو متقدماً راقياً»، وفق المعنى الاصطلاحي لها اليوم عند علماء الاجتماع وعلماء الانسان. وهي «العمران» عند ابن خلدون «ومفهومه مفهوم شامل يتناول الحياة الاجتماعية بكاملها ويضم مختلف أشكالها وألوانها»، على حد قول قسطنطين زريق. وثقافة مجتمع ما تُصوِّر ـ كما لاحظ ول ديورانت في **قصة الحضارة**: «عملية الانتخاب الطبيعي الذي تقوم به تجارب لا حصر لعددها.. كما تصور حكمة الأجيال التي تعاقبت في ذلك المجتمع فتجمعت تراثاً غزيراً». ومن دلالات كلمة «الثقافة» في اللسان العربي «تقويم الاعوجاج» و«الفطانة» و«الحذق». ويرى قسطنطين زريق في حديثه عن «الثقافة الصحيحة وعناصرها» في كتابه **الوعي القومي** الذي صدر قبل أكثر من نصف قرن «ان الثقافة تتألف من عنصرين أساسيين أولهما معرفة صحيحة يكتسبها المرء بالجهد العقلي الداخلي، تتحقق من خلال اطلاع شامل متوازن على الفكَر الأساسية التي تقوم عليها العلوم والفنون والآداب، ومن علم متخصص

متعمق في وجه من وجوه هذه الثقافة العامة. والعنصر الآخر هو تلك القوى العقلية والروحية التي بها يكتسب المرء المعرفة ويجعلها قسماً من نفسه وشخصيته. ذلك أن هذا الاكتساب لا يأتي عفواً ودون بذل ومعاناة، بل بجهاد نفسي يتطلب صفات عقلية وروحية خاصة لا تتم الثقافة بدونها». ويدعو هذا الحديث إلى الخاطر ما كان أجدادنا يوصون به المتأدب من «أن يعرف شيئاً عن كل شيء، ويعرف كل شيء عن شيء»، وما كانوا يقولونه عن «الأدب» بأنه «الأخذ من كل علم بطرف». فهو بهذا المفهوم ثقافة عامة واسعة، والأديب إنما هو «الرجل المثقف»، كما أوضح أمجد الطرابلسي في كتابه حركة التأليف عند العرب.

ـ ٢ ـ

إن تاريخ الاجتماع الانساني يحفظ دوراً خاصاً متميزاً للمثقف والمثقفين في مجتمعاتهم، قاموا به ويقومون، في عملية بناء الحضارات الانسانية وتشييدها وازدهارها، وفي التنبيه لانحطاطها وتدهورها وأُفولها. وقد خلص قسطنطين زريق من دراسته الجامعة لـ«الحضارة» إلى أن «الأشخاص» مظهر من المظاهر التي تتجلى بها الحضارة «يكاد يعبر عن المظاهر الأخرى جميعها»، وهي «الأدوات والمنتجات والقدرة التقنية، والعادات والفنون الشعبية والفضائل والقوانين وأنواع التنظيم، والدين، واللغة والكتابة، والآداب والفنون، والعلم والفلسفة». وشرح ذلك بقوله: «فلكل حضارة رجالها ونساؤها البارزون الذين حفظ التاريخ ذكرهم وسجّل سيرهم، وأولئك الذين غمرتهم الأحداث أو ضاعوا في متاه النسيان. وسِيَر هؤلاء الأشخاص، ما وضح منها وما استتر دليل على الحضارة. فإن ما تنطوي عليه هذه السير من دوافع الاختيار ووجوه السلوك، ومن الآراء والمعتقدات، ومن الاتجاهات والاختبارات، ومن الفضائل والنقائص ـ إن هذا كله مرآة صادقة للأوضاع الحضارية التي عاش هؤلاء الأشخاص في كنفها.. ومن هنا كانت أهمية تدوين السير كفن من فنون التاريخ».

حين نتأمل هذا الدور المتميز للمثقف والمثقفين في مجتمعاتهم في إطار ظاهرة «العمران» و«الحضارة»، نجد أن عوامل التحضر والتقدم والارتقاء «هي عوامل بشرية ترد إلى صميم الإنسان ذاته وإلى فعل قواه الايجابية»، كما يقول قسطنطين زريق في دراسته الجامعة عن الحضارة. ويتداعى إلى الخاطر قول ابن خلدون: «اعلم أن الله اعتمر هذا العالم بخلقه، وكرّم بني آدم باستخلافهم في أرضه، وبثهم في نواحيها لتمام حكمته، وخالف بين أممهم وأجيالهم إظهاراً لآياته، فيتعارفون بالأنساب، ويختلفون باللغات والألوان، ويتمايزون بالسير والمذاهب والأخلاق..». والمثقفون هم من بني آدم يتميزون بأنهم يعلمون، ولا يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون. وهم يكتسبون من العلم عنصري المعرفة الصحيحة والقوى العقلية والروحية، وبهذين العنصرين معاً يوقظون القوى الايجابية في المجتمع. وقد لاحظ قسطنطين زريق بحق «ان هذه القوى الايجابية لا تيقظ ولا تفعل فعلها

بصورة عامة متساوية بين أبناء المجتمع، بل تبرز في أفراد أو في فئات أكثر مما تبرز في سواهم. هؤلاء الأفراد أو الفئات هم أصحاب الابداع وصنعة التحضر وطلائع التقدم. وهم الخميرة التي ينبعث منها الابداع والتحرر والتحضر إلى ما حولها، والقيادة التي تشق للمجتمع طريقه وتسير به إلى حياة أفضل وأرقى. فلا بد إذن لكل حضارة من مبدعين وقادة، وقيمة الحضارة ونتاجها وأثرها تعتمد إلى حدّ بعيد على قدرتهم وجدارتهم: على جلال إبداعهم وصحة قيادتهم، وعلى مدى تحضرهم وتحررهم وتقدمهم عن سواهم». وكان هذا المفكر العربي قد تحدث في كتابه **الوعي القومي** عن «الجهاد الثقافي» وعن فريق خاص له فيه «النصيب الأوفر والقسط الأوفى. هو فريق القائمين بأمر الثقافة بشتى مظاهرها: المعلمون في المدارس، والأدباء والعلماء والفلاسفة، والمسيطرون على المنظمات الثقافية الحكومية..».

يصل بنا التأمل في دور المثقف في المجتمع إلى أن ثقافة مجتمع ما تتضمن «أفكار الكافة» التي تحظى بانتشار واسع على صعيد حياة الناس من خلال الجماعات والحركات البشرية الكبيرة. وهذه الأفكار هي ثمرة التفاعل بين آراء العلماء والفلاسفة والمفكرين والمثقفين في الأمة وطريقة العيش الواقعية للناس، وهي التي يعنى بها تاريخ الأفكار ـ كما يقول كرين برنتون ـ وملفتٌ الدور الكبير الذي يقوم به المثقفون في نشر هذه الأفكار التي تقوم بدور خاص في التأثير في مجرى الأحداث في المجتمع. ويتداعى إلى الخاطر كمثل على هذا المثقف اسم شخصية افريقية برزت في محفل اليونسكو هي أمادو هامباتي با «كان يُعرف بأنه الذاكرة الحية لافريقيا»، على حدِّ ما حدثنا به دييلكا ديالُلو في مجلة **رسالة اليونسكو**، كانون الثاني/ يناير ١٩٩٢. وكان يقول: «في افريقيا حين يموت واحد من كبار السن فإن مكتبة بأكملها تختفي»، و«الكتابة شيء والمعرفة شيء آخر». وهذا القول أخذه عن شيخه الصوفي تيرنو بوكار. «فالكتابة هي تصوير المعرفة. والمعرفة نور في داخل الإنسان. إنها ميراث كل ما يعرفه الأجداد والذي ورثناه عنهم في داخلنا. كما توجد كل عناصر شجر البوبات الاستوائي الضخم الناضج في بذرته». وقد وصفه ديالُلو بأنه «كان رجل المصالحة الفذ في الهيئة التنفيذية لليونسكو ومن مميزاته الأساسية استعداده لسماع الرأي الآخر واحترامه ورغبته في التوصل لتفاهم متبادل عن طريق الحوار وكراهيته للتعصب، وانفتاحه على الفهم العالمي». وهذه صفات المثقف الأديب وخلاله.

إن المثقفين يعلون من شأن «المعرفة»؛ ويدركون مكان الفكر في الاجتماع الانساني وهو مكان الرأس من الجسم، ودوره في التأثير في المجتمع وتوجيهه الوجهة الصحيحة. ودائرتهم تشمل المشتغلين بالأدب والفن المعبرين عن نبض الشعور الانساني، والمشتغلين بالعلوم الباحثين عن حقائق العلم، والمشتغلين بالدين والفلسفة المجتهدين في تقديم إجابات عن الأسئلة الخالدة، والمشتغلين بأمور الحياة من اقتصاد وسياسة المنشغلين بإدارتها. وفيهم كتّاب مفكرون يبدعون الأفكار، كما

أن فيهم من ينشر هذه الأفكار. وهم يضعون نصب أعينهم «الحكمة» ويعمّمونها بين بقية فئات المجتمع بمختلف أجيالها. وتأثيرهم يبلغ ذروته حين يقرنون الفكر بالفعل.

- ٣ -

كيف تتم عملية تبادل التأثير بين المثقف والمجتمع؟

واضح في ضوء ما سبق أن «المثقف» يتمثل ثقافة مجتمعه، ويستلهم أحلام قومه وآمالهم، وهو في الوقت نفسه يأبى أن يكون أسير سلبيات الواقع القائم فيعمل على تجاوزها، ويعمد إلى «الاعتكاف» لتحقيق الصفاء الذاتي واستلهام الحق، ولا يلبث أن «يعود» إلى القيام بدوره. و«العودة» هي - كما قال توينبي - جوهر الحركة كلها وهي غايتها القصوى: «فالاعتكاف فرصة وقد يكون شرطاً لتجلي المتوحد، غير أن هذا التجلي يفقد غايته، ويبطل معناه إذا لم يكن تمهيداً لعودة الذات المتجلية إلى البيئة الاجتماعية التي نشأت فيها». وهو حين يعود يلتقي بأقرانه فيعملون معاً في مجتمعهم، ولا تلبث الأكثرية أن تتبعهم، فيحدث النمو الحضاري. وقد شرح قسطنطين زريق هذه العملية في دراسته الجامعة عن الحضارة، قائلاً: «إن الفرد والنخبة هما في تفاعل دائم مع مجتمعهما، فلا غنى لهما عن جماهير المجتمع، كما لا غنى لهذه الجماهير عنهما. والانشاء الحضاري يتطلب تجاوباً حياً صادقاً بين الفريقين. ولكن هذا الانشاء ينطلق دوماً من خلايا الوعي والإبداع الفاعلة في المجتمع: والتأريخ يدل، فيما نعتقد، على أن هذه الخلايا هي دوماً مبعث الحيوية والتجدد في جسم المجتمع ومصدر التقدم والرقي الحضاري». وكان قد أوضح أن «المبادرة في الإنشاء الحضاري لا تأتي من الجماهير، بل من النخبة. وللجماهير قوتها التي لا تنكر، ودورها الخطير الذي تلعبه في توجيه الأحداث والحضارات. ولكن جدوى هذا الدور - خيراً أو شراً - تتوقف على صحة الوعي للغاية المرجوة وللسبل المتبعة. وهذا الوعي يصدر، أول ما يصدر، من الأفراد المبدعين ومن القيادات المبدعة التي هي قلة في المجتمع». وهذه القيادات تقع في التاريخ الإنساني ضمن دائرة المثقفين التي تضم داخلها دوائر أصغر، من دائرة الرسل والنبيين، إلى دائرة الصحابة والتابعين، إلى دائرة العلماء قادة الفكر والسياسيين قادة الحركة، وهؤلاء هم النخبة والطليعة والقيادة والخميرة.

لقد عني المفكرون عبر مراحل التاريخ الانساني بالتأمل في قيام الانسان المثقف بالارتقاء بنفسه، وفي تفاعله مع الآخر في مرحلتي «الاعتكاف» و«العودة» على السواء - إذا استخدمنا المصطلح التوينبيّ - وتفكروا في ما نزل به الوحي الإلهي بشأن هذا الإنسان وهذه الأرض وهذا الكون المحيط. وركز دارسو

الحضارات عنايتهم على النظر في سنن قيام الحضارات وتواصلها وازدهارها وأفولها. وتبرز من خلال هذه الدراسات اهتمامات المثقف وانشغالاته وهو «يتجاوز» مجتمعه لـ«يعود» إليه، ويتخذ موقفاً من «الآخر» ويتفاعل معه، أو وهو ينظر في «تراث» مجتمعه ويتفاعل مع هذا «التراث»، أو وهو يحكّم «العقل» ويلتزم «الأخلاق»، أو وهو يبلور «الرؤى» ويحاول «التقدم» و«الارتقاء»، أو وهو ينشر «الأفكار» ويمارس «الحوار». كل ذلك وهو ينشد «الطريق» ويبحث عن «الطريقة» ليهتدي إلى «الصراط المستقيم» الموصل. ويتداعى إلى الخاطر قول كونفوشيوس: «إن الانسان الرفيع يبحث عن جذوره، فإذا ما تأصلت جذوره وضح الطريق». وقد دعا الحكيم الصيني إلى تطبيق مبدأ «الجين» الذي يتكون من عنصرين أحدهما الانسان والآخر الانسان الآخر، والكلمة في الصينية تعني علاقة الانسان بغيره وتدل على معنى «الانسانية». فالطبيعة البشرية توجد وتنمو في الحياة الاجتماعية وفي العلاقات بين البشر.

ما أعظم ما يكابده المثقف ويعانيه في «رحلته» وهو ينشد العمران والحضارة. ومما يساعده على تحمل المكابدة والمعاناة استحضاره عصارات ما خرج به المفكرون من تأملهم في الظاهرة الحضارية. ومن هذه العصارات أن للمثقفين دوراً خاصاً في التواصل بين الحضارات، وأن للتفاعل الحضاري حين يحدث ظواهر محددة، شرحها المفكر العربي قسطنطين زريق في دراسته الجامعة عن الحضارة، منها أن التأثير يسري عادة من الحضارة الأقوى، والقوة هنا تعني «القدرة الحضارية من حيث السيطرة على الطبيعة وانتظام المجتمع وتلبية حاجات العقل إلى الفهم وحاجات النفس إلى الإيمان والتمتع بصور الجمال». ومنها أن لقاء الحضارات لا يؤدي إلى تأثير من جانب واحد، بل إلى تفاعل وتبادل. ومنها أن الحضارات حين تتواصل لا تسري بمجموعها من جانب إلى آخر، بل تسري بعض عناصرها قبل بعض، والمنتجات المادية والفنون التقنية أسرع انتقالاً من العقائد والآراء والفنون في أغلب الأحيان. ومنها أيضاً أن مدى تأثر حضارة بأخرى ونوعه ونتائجه مرتبط بموقفها من تلك الحضارة الأخرى، فإذا كان انبهاراً وإعجاباً تهيأت لقبولها واقتباسها، وإذا كان التطور فيها متقارباً سهل القبول، وكذلك إذا كان المجتمع مطمئناً إلى سلامته واثقاً بذاته مؤمناً بمصيره. ومنها أخيراً أن التواصل الحضاري يؤتي خير ثماره عندما يجري في جو من السلم والرضى والحرية والتفاهم، وأنه يفسد ويتعطل ويُفسد ويُعطّل حين يحدث في ظلال الحرب أو بنتيجة قهر أو فرض أو كبت حيث تنشأ في المجتمع المغلوب موانع وعقد نفسية تقف دون التواصل الخيّر، وتعتري المجتمع الغالب عقد أخرى كعقدة التفوق تقلب التقارب تباعداً.

من هذه العصارات أيضاً أن المثقفين في خضم هذا التفاعل، إذا كانوا من مجتمع الحضارة المتأثرة، يتراوحون بين ثلاثة مواقف إزاء الحضارة المؤثرة، وقد ينتقل الواحد منهم من موقف إلى آخر عبر رحلته. فهناك موقف الرفض المطلق، وهو يتصف بقوة الإيمان وشدة التعصب ويدفع إلى الانكماش. وهناك موقف القبول المطلق، وهو يتصف أيضاً بقوة الإيمان وشدة التعصب ويدفع إلى الانغماس. وكلا الموقفين يغلب عليه رد الفعل. وهناك موقف الاستجابة الفاعل الذي يأخذ بعين الاعتبار أن أسباب القوة نابعة من التطور العقلي والقيم الصحيحة، فيتحرى في الحضارة المؤثرة ما له قيمة ذاتية ويقبل على أخذه واكتسابه عن رغبة واقتناع. ومن الملفت أن جُلَّ المثقفين انتهوا في الرحلة إلى اتخاذ هذا الموقف. ويحقق هؤلاء تفاعلاً إيجابياً مع تراثهم الحضاري فضلاً عن التفاعل الايجابي مع الحضارة الأخرى، ذلك أنه من أهم نتائج التواصل الحضاري ـ كما أوضح قسطنطين زريق ـ حدوث تفاعل بين الحضارة المتأثرة وتراثها يعبر عن استفاقتها ونهوضها وانبعاثها. وهو يمثل تواصلاً زمانياً يقترن بالتواصل المكاني بعد حضارتين. ويتداعى إلى الخاطر هنا ما قاله عبد الحميد الكاتب في رسالته إلى الكتّاب وهو يحثهم على العناية بتراثهم وبدينهم: «فتنافسوا يا معشر الكتاب في صنوف الآداب، وتفقهوا في الدين، وابدأوا بعلم كتاب الله والفرائض، ثم العربية فإنها ثِقافُ ألسنتكم، ثم أجيدوا الخط فإنه حِلية كتبكم، وأرووا الأشعار واعرفوا غريبها ومعانيها، وأيام العرب وأحاديثها وسيرها، فإن ذلك معين لكم على ما تسمو إليه هِممكم».

ـ ٤ ـ

نستطيع في ضوء ما سبق أن نقول: لعل من أهم ما يقوم به المثقف في علاقته بمجتمعه وهو ينشد العمران والحضارة، هو الاسهام في فهم العامة لـ «العالم الحي» الذي يعيشون فيه. فأساس قاعدة الحضارة ـ كما قال برونوفسكي ـ هو «الكائن الحي» وليس العالم الطبيعي. ومهم جداً ما يقوم به المثقف من استلهام أحلام الناس في مجتمعه وبلورتها في رؤى تتضمن أهدافاً من الممكن تحقيقها. وقد شرح الأب اسطفان شربتييه في كتابه **دليل إلى قراءة الكتاب المقدس** أثر رؤى الأنبياء «في تفسير الأحداث ودعوة الناس إلى التغير والاهتداء» وخصوصاً في «زمن الأزمة» حين يبدو «وكأن الشر مستعصٍ والموقف مسدود ولم يعد هناك من مخرج»، فتأتي الرؤيا بالنور وتساعد على الصمود. وهذا ما يفعله اليوم المشتغلون بعلم دراسة المستقبل الذي تناوله المفكر العربي قسطنطين زريق في كتابه **نحن والمستقبل**. وكم هو مهم ما يقوم به المثقف من إشاعة للحوار في المجتمع حول قضاياه وحول أمور الحياة

وحكمتها، سواء مع أقرانه فتحدث «المقابسات» ـ كما أسماها أبو حيان التوحيدي ـ «فيَقبس أحدهما العلم والمعرفة من الآخر، ويعطيه ما عنده منهما» أو مع العامة فيأخذ ويعطي. وقد وصف ابن الأثير ما استفاده من تتبعه الحوار في كتابه **الوشي المرقوم في حل المنظوم** قائلاً: «وقد تتبعت أقوال الناس في محاوراتهم، فاستفدت بذلك فوائد كثيرة حتى من أكار وفلاّح وأعجمي من الأعجام الأغتام، ومن يجري مجراهم، وقد تصدر كلمة الحكمة من الجاهل بمكانها، ورب رمية من غير رام». والمثقف في مجتمعه داعية لنيل العلم الذي اعتبره الغزالي «غاية المهم وطلبه فريضة» ولاستخدام العقل الذي هو بكلمات أبي حامد «منبع العلم ومطلعه وأساسه. والعلم يجري منه مجرى الثمرة من الشجرة، والنور من الشمس، والرؤية للعين». وهو أيضاً مُبشر بالأخلاق التي تحدد ما هو حسن وكيف يجب علينا عمله والمُثُل المعتمدة فيه. كما انه مُذكِّر بضرورة تغيير ما في النفس كي يتغير ما في المجتمع، وبأن التغيير سُنَّة من سنن الحياة فلنعمد الى ما هو إيجابي منه. وما أدق العلاقة التي تقوم بين المثقفين والسلطة في المجتمع. فإذا عمدت السلطة إلى إخضاع العلم لسيطرتها لأنه مصدر قوة، فلا مناص من نشوب صراع بينها وبين قادة الفكر الملتزمين. وما أطيب ثمرة التزام السلطة توجيه قادة الفكر هؤلاء إليها. ويتداعى إلى الخاطر قول صلاح الدين مخاطباً قواد جيشه: «لا تظنوا أني ملكت البلاد بسيوفكم بل بقلم الفاضل». والقاضي الفاضل هو عبد الرحيم البيساني العسقلاني المصري، وكان واحداً من المثقفين الذين أخلصوا للعلم وعملوا بما علموا، فحفظ لهم التاريخ ذكراً طيباً في علاقتهم بمجتمعهم وفي جهودهم لازدهار العمران والحضارة.

حين نتابع التأمل في العلاقة بين المثقف والسلطة، نجد أن السلطة تحاول استمالة المثقف إليها. وهي تعمد لتحقيق ذلك إلى الترغيب أحياناً وقد تلجأ إلى الترهيب أحياناً. وهنا تتمايز مواقف المثقفين. فمنهم من يصمد أمام الترغيب والترهيب، ولا يخطف بصره «ذهب المعز» ولا يثنيه عن القيام بدوره تلويح المعز بـ «سيفه». ويحدد علاقته بالسلطة في حدود ما يمكنه من التفاعل الايجابي وأداء واجبه في مجتمعه. وقد يظهر هذا التفاعل في صورة مشاركة في الحكم أحياناً وفي صورة المشورة أحياناً وفي صورة النقد البنّاء أحياناً، ويتصف في كل الأحوال بالاعتدال وطول النفس. ومن المثقفين من يؤثر القيام بدوره الطليعي بعيداً عن «الحكم» حين يغلب الاقتناع بعدم جدوى التفاعل الايجابي معه في ظل سيطرة «تسلط الغلبة والقهر والفَتْن»، فيضيء في موقعه ضمن اختصاصه. وهناك مثقفون يضعفون أمام الترغيب والترهيب ويأنسون بالزخرف، فيفرطون بدورهم الطليعي ويجنِّدون إمكاناتهم في خدمة «السلطان» «الغاشم» بعد أن «سقطوا» في الامتحان. وأسوأ هؤلاء من يعمد منهم إلى «الدعوة للسقوط» بين أقرانه و«إشاعة الفاحشة»

في المجتمع. ويغلب على هذه الشريحة من المثقفين التطرف وقصر النفس. وسقوطهم وثيق الصلة بما يتصف به المثقف من حساسية شديدة وقابلية للإحباط. فما أكثر ما يتشكك المثقف في بداية رحلته في الموقع الذي يحتله في مجتمعه وفي مدى تأثيره في مجرى الأحداث. وقد يصاب بعض المثقفين بالإحباط بفعل تحرقهم على إصلاح الأحوال في وقت يبدو لهم فيه أنها تتفاقم. وقد يظنون أن لدى السلطة عصا سحرية قادرة على التغيير حين «يغفلون» عن سنن التغيير. والمثقف الذي أوتي «الحكمة» مُحصن إزاء ذلك كله. وهذه «الحكمة» هي ثمرة اقتران الفكر النظري بالفعل العملي عبر «المجاهدة» في رحلة الحياة.

يا لَعالم المثقف «الجُوّاني»، وهو في خضمّ «المجاهدة»، كم يبدو حافلاً بالمشاعر والأفكار، للمتأمل فيه. معاناة، وآلام، وآمال، وأحلام؛ وهو يتمثل ما يجيش في مجتمعه. توزع بين شكٍ ويقين أثناء البحث عن الحقيقة. وليس غريباً مع هذا التوزع أن ينعطف مثقفون نحو «الزندقة» أحياناً ثم نحو «الصوفية» أحياناً، أو أن يبدو المثقف في مرحلة ما من رحلته «لامنتمياً» ـ على حد التعبير الذي شاع في أوساط حضارة الغرب في منتصف القرن. والمثقف في جميع هذه الأحوال على علاقة بمجتمعه تتراوح بين شدٍّ وجذب، يتأثر من خلالها ويؤثر. ويستطيع المتأمل في الاجتماع الانساني أن يفسر هذه التحولات في حياة المثقف ومجتمعه على حد سواء في ضوء السنن. ويتداعى إلى الخاطر كمثل من بين أمثلة كثيرة ما حفظه التاريخ عن «الزنادقة» من الهنود الذين ظهروا في أعقاب انتشار فلسفة أسفار الفيدا وأسفار يوپانشاد في حضارة الهند القديمة ومهدوا لظهور «البوذية». وكان فيهم المتشككون والعدميون والسوفسطائيون والملحدون والماديون ـ كما أوضح ديورانت في **قصة الحضارة**. ولا تكاد حضارة إنسانية تخلو من هذه الظواهر.

ـ ٥ ـ

ما أروع ما يثمره التعبير عن هذا «العالم الجواني» للمثقف أدباً وفكراً، شعراً ونثراً. وللأدب والفلسفة مكانهما المتميز في أية ثقافة. ويحتل المثقف منزلة خاصة في مجتمعه حين يصبح كاتباً يسجل المشاعر والأفكار. ودائرة المثقفين الكتّاب تشمل الأديب والمفكر. وما أعظم ما تحفل به الأعمال الأدبية شعراً وحكايات ومسرحياتٍ وروايات من صور تتعلق بعلاقة المثقف بمجتمعه وحضارته. وما أغنى ما تحفل به الأعمال الفكرية من نظرات ورؤى. ومن الملفت في الاجتماع الانساني أن المثقف المفكر قد يجذب إليه مريدين يتتلمذون عليه، فتصبح له مدرسته التي يستمر تأثيرها في المجتمع بعد انتقاله إلى دار البقاء.

إن لنا بعد هذا التمهيد الذي تعرفنا من خلاله الى المثقف والمجتمع والحضارة والعلاقة بين هذه الأطراف الثلاثة، وحلّلنا ما يحدث في إطار هذه العلاقة من تفاعل وتبادل تأثير، أن نستحضر أمثلة على ما عرضناه وخلصنا إليه مما حفظه التراث الحضاري الانساني.

لا مناص أمام غنى هذا التراث بالأمثلة، من أن نختار منها في حدود ما تسمح به مساحة هذا البحث. ولما كان التراث الحضاري الانساني يشمل حضارات كثيرة مؤكداً حقيقة التعددية الحضارية، ولما كانت هذه الحضارات ممتدة في تتابعها منذ فجر التاريخ إلى يومنا هذا، فإنه يجمل بنا أن نأخذ هذا التعدد وهذا الامتداد في الإعتبار في عملية اختيار الأمثلة. كما يجمل بنا أيضاً أن نأتي بأمثلة متنوعة في دلالاتها على ما يحكم العلاقة بين المثقف والمجتمع من سنن استخلصناها. وهي سنن تصدق على جميع الحضارات في الاجتماع الانساني. وحبذا لو أن هذه الأمثلة استطاعت أن ترسم في الوقت نفسه خطاً بيانياً لمسار العلاقة، وأن تكون نابضة بما في هذه العلاقة من حياة، وأن يكون «الأشخاص» في الأمثلة مصدقين كونهم «المظهر الحضاري» الذي «يكاد يعبر عن مظاهر الحضارة الأخرى جميعها»، وفق ما تحدث قسطنطين زريق في شرحه هذه المظاهر كما سبق أن ذكرنا: «فهناك دائماً نوع من الأشخاص، يعتبر ذا أهمية خاصة، تجتمع فيه صفات يمكن أن تجعله صورة لعصره. ونجد هذا النوع بطلاً في عصر، وثائراً في عصر آخر، وأحد أفراد حاشية البلاط في عصر ثالث، وقديساً في عصر رابع»، على حد قول ناشر كتاب **اللامنتمي** لكولن ولسن.

يطيب لدارسي الحضارة الغربيين المحدثين أن يتتبعوا الثقافات «في ماقبل التاريخ» مستدلين عليها بما اكتشف من بقايا «الانسان القديم». وقد تحدث ول ديورانت في **قصة الحضارة** عن سبعة أقسام رئيسية للآثار الثقافية للأنماط البشرية التي بقيت في أوروبا من العصر الحجري القديم. ومعلوم أنه طالما كانت هناك ثقافة، فهذا يعني وجود مثقفين ومجتمع. وإذا تعددت الثقافات حدث التفاعل بينها. وهناك نظرية تتناول التفاعل بين قارتي افريقيا وأوروبا تنتهي إلى أن افريقيا هي الأصل في تلك الثقافة الأوروبية. وينتهي ديورانت من عرضه ما عثر عليه في القارات الأخرى في عصور ماقبل التاريخ إلى حدوث تفاعل بين ثقافات هذه القارات، وأن الجسر الذي نقل إنسان ماقبل التاريخ الثقافة والمدنية عبره إلى إنسان العصور التاريخية كان عريضاً. ويلاحظ برونوفسكي في **ارتقاء الانسان** «أن العديد من الأدوات الصغيرة والوسائل الصناعية البسيطة التي ابتدعها الإنسان قديماً تعادل في براعة صنعها وأهميتها لارتقاء الانسان أي جهاز من أجهزة الفيزياء النووية، مثال ذلك الإبرة والمخرز والقدر وجهاز اللحام والرفش والسمار والمسمار اللولبي والكور والوتر والعقدة وآلة النسيج والسرج واللجام والكلابة والزر

والحذاء وما إلى ذلك من مئات الأشياء الأخرى». والأمر نفسه يصدق على ما قام به الإنسان القديم على صعيد الزراعة وتدجين الحيوان، وعلى صعيد الثقافة بصورة عامة.

لقد تعود أجدادنا في الحضارة العربية الاسلامية التي شارك في بنائها المؤمنون بالأديان السماوية على أن يتتبعوا العمران البشري منذ أن خلق الله سبحانه آدم، وجعلَه خليفة في الأرض، وعلّمه الأسماء كلها، شأنهم في ذلك شأن سابقيهم المؤمنين في حضارات منطقتنا قبل الاسلام. وقد عنوا عناية خاصة بحكم إيمانهم بقصص الأنبياء والمرسلين الذين هم صفوة المثقفين في مجتمعاتهم. ولعل أقدم مثل على العلاقة بين نَبيٍّ وقومه بحسب ما جاء في تراث أتباع الأديان السماوية هو ما ذكر عن النبي إدريس عليه السلام، من أنه «أول من خط بالقلم، ونظر في علم النجوم والحساب.. وأول من خاط الثياب.. ولبسها.. وكان قومه يلبسون الجلود»، كما جاء في تفسير الحافظ بن كثير. وتتحدث المرويات أن الله تعالى أنزل على إدريس ثلاثين صحيفة، وأن إدريس ـ واسمه في بعض المرويات أخنوخ ـ حرص على أن ينقل لابنه متوشالح علمه وأخبار أسفاره، التي نقلها بدوره إلى ابنه نوح عليه السلام. وتشير هذه المرويات إلى محاولة إدريس اكتشاف الفضاء واختفائه فيه. وقد انطلق علماء التفسير في حضارتنا العربية الاسلامية مما جاء في القرآن الكريم عن إدريس: ﴿واذكر في الكتاب ادريس إنه كان صدّيقاً نبياً. ورفعناه مكاناً علياً﴾[1]، ووصفه مع اسماعيل وذي الكفل بأنهم كانوا ﴿كلٌ من الصابرين﴾[2] ليجمعوا أخباره وأقواله التي أثبتها عبد السلام محمد بدوي في كتابه **من أنباء الرسل**. وتؤكد هذه الأقوال فضيلة الصبر مع الايمان، الأمر الذي يشير إلى ما يتعرض إليه «الفرد النخبة» من متاعب وهو يتفاعل مع مجتمعه، ومن مكاره وهو يسعى للتغيير الايجابي، كما تؤكد أهمية العلم والتخصص فيه والتزام منهجه.

ـ ٦ ـ

حفظت لنا الكتابة منذ ظهورها أمثلة تم تسجيلها. وأقدم ما وصل إلينا منها جاءنا من الحضارات القديمة التي ازدهرت في منطقتنا في بلاد الرافدين وفي وادي النيل وفي جزيرة العرب وبلاد الشام. وملحمة جلجاميش مثل رائع على تفاعل المثقف مع مجتمعه في حضارة بابل بما تحفل به من صور هذا التفاعل على مستويات كثيرة مع الطبيعة ومع السلطة ومع الأسرة. وقد حفظ التراث الحضاري

---

(١) **القرآن الكريم**، «سورة مريم،» الآيتان ٥٦ ـ ٥٧.

(٢) المصدر نفسه، «سورة الأنبياء،» الآية ٨٥.

الانساني للمثقفين الذين سجلوها على الألواح فضلهم. ونختار منها مقطعاً جاء على لسان «سيدوري» إحدى حوريات الماء، وقد التقى بها جلجاميش بعد مسيرة طويلة وهو يبحث عن «أوتانابشتيم ـ وجدت حياتي» بطل الطوفان الذي نجا، بعد أن اهتز لموت صديقه أنكيدو وطفق يردد بينه وبين نفسه: «اينبغي إذاً أن أموت أنا أيضاً، كما مات انكيدو؟ إن اليأس يملأ قلبي». وحين يلتقي بحورية الماء عند ضفة بحر ناء يفصله عن غايته تقول له «سيدوري»

«إلى أين تجري على هذا النحو يا جلجاميش

إنك لن تعثر أبداً على حياة الخلود التي تبحث عنها

فحين خلق الاله البشر

قدر عليهم الموت

وجعل الخلود لنفسه وحده

وخير لك أن تملأ بطنك

وأن تظل مرحاً ليل نهار

وعليك بارتداء الثياب الجميلة

واغسل جسمك واستحم

وانظر بحنان إلى صغيرك وهو يمسك بيدك

ولتسعد امرأتك التي تلتصق بك

فذلك هو المصير الوحيد المتاح للبشر».

وحين يلتقي بأوتانابشتيم يسمع منه قوله مؤكداً حقيقة أن الانسان لم يخلق لحياة لا نهاية لها. ويتحدى بطل الطوفان جلجاميش أن يظل ستة أيام من دون نوم: «فالنوم هو نوع من التدريب اليومي على الموت». ويقبل جلجاميش التحدي ولكنه ينام منذ اليوم الأول. ولا يلبث حين يصحو أن يقول: «ماذا يجديني أن أرهق نفسي على هذا النحو؟ وماذا يجديني أن أقتل قلبي؟». وما أروع ما يخرج به المتأمل في هذا المقطع من الملحمة وفي مقاطعها الأخرى، بما يحفل به من صور جمالية وأفكار حول الكون والانسان والحياة والموت والمجتمع.

مثل آخر رائع يتداعى إلى الخاطر من أدب حضارة ما بين النهرين هو «حوار السيد والعبد»، ويضيق المقام عن إثباته، فلا بأس من الاقتصار على الإشادة

بالمثقف الذي صاغه مضمناً إياه عصارات أفكار تسبر أغوار مجتمعه وتكشف عما كان يجيش في هذا المجتمع من «تدافع» ومن «توق إلى العدل الاجتماعي»، والاشارة إلى مضمونه الذي يتناول حواراً بين سيّدٍ هتف بعبده ليُجهِّز له مركبته ليتجه بها إلى القصر فيحسِّن له العبد عزمه، وحين يعدل السيد فجأة عن الذهاب إلى القصر نجد العبد يمدح قراره بالعدول. ويتكرر الحال حين يتجه السيد إلى الأكل ثم يغير رأيه، فإلى الصيد، فالعشق وتكوين الأسرة وإنجاب الأطفال، فالتصدق على المساكين، فالتبرع للصالح العام، فرفع الدعاوى في المحاكم ودور القضاء، فالثورة؛ والعبد يزين في كل مرة الفعل ونقيضه؛ ولا يبقى أمام السيد إلا أن يفكر في الانتحار قائلاً لعبده: «سأقتلك وأرسلك أنت أولاً»، ويرد العبد قائلاً: «ولن يحتمل سيدي العيش بعدي ولو ثلاثة أيام».

المثل الذي نختاره من الأدب المصري القديم ليسلط لنا أضواء على علاقة مثقف بمجتمعه في إطار تلك الحضارة العريقة هو قصة «سنوحي» أو «سنوهي» التي يرى بعضهم أنها جديرة بأن توضع بين روائع الأدب العالمي. وهذه القصة كانت من أحب القصص إلى قلوب المصريين القدماء لا في الأسرة الثانية عشرة وحسب، بل في العصور التالية. وبطلها شخصية حقيقية عاش أيام الملكين أمنحوتب الأول وسنوسرت الأول (١٩٩١ ـ ١٩٣٤ق.م.). وقد سجلها بعد أن عاد إلى وطنه من رحلة حافلة. وهي تتضمن صوراً عن المثقف وصراع السلطة، وعن اعتكاف المثقف وعودته، وعن التفاعل بين ثقافتين، وعن هوية المثقف وانتماءاته، وعن رؤيته لحضارته. ونقرأ في هذه القصة قول الملك لأسرته حين استقبل سنوهي بعد عودته: «انظروا، ها هو سنوهي الذي عاد إلينا آسيوياً، ابناً حقيقياً من أبناء البدو». كما نقرأ عن الأغنية التي غناها أفراد الأسرة للملك واستعطفوه في نهايتها كي يشمل سنوهي بعطفه: «... إنه فرّ خوفاً منك وترك البلاد رهبة منك، ولكن الوجه الذي يرى جلالتك لن يجزع بعد ذلك، والعين التي تقع عليك لن تخاف».

المثل الآخر الذي نختاره من الأدب المصري القديم هو قصة القروي الفصيح التي كتبت في عصر الفترة الأولى بعد ثورة اجتماعية غيرت كثيراً من الأوضاع، وأعلت من قيمة الفرد. وتشجع هذه القصة التي اشتهرت في عصر الدولة الوسطى وما بعده، على المطالبة بالحق وعدم الخنوع، وتدعو إلى محو الظلم والقضاء على الظالمين، وتبين أن كل إنسان مهما علا قُدره سيحاسب على ما جنته يداه، وأن الحاكم ليس إلا راعياً مسؤولاً عمن هو مكلف بالسهر على راحتهم، فإذا أهمل في ذلك فإن حسابه عسير أمام الله. وتذكرنا هذه القصة بالدور الخاص الذي يقوم به المثقفون في فترات الاضطراب السياسي والثورات الاجتماعية. وهي

تروي ما حدث مع قروي مسافر تعرض في الطريق لظلم أحد أتباع رئيس حجاب القصر، فلم يسكت على الضيم ورفع شكواه إلى الملك تسع مرات مختتماً بقوله: «انظر! إني أقدم شكواي إليك ولكنك لا تصغي إليها. وسأذهب الآن وارفع شكواي ضدك إلى الإله انوبيس». وتنتهي القصة بإحضاره ليأخذ العدل مجراه، ولا يرد للقروي الفصيح ما سرق منه فحسب، بل يعطى أيضاً كل ما كان يمتلكه الذي ظلمه تعويضاً مما أصابه.

من بين أمثلة كثيرة على علاقة المثقف بالمجتمع في حضارة الهند القديمة نشير إلى مثل بوذا، ونستحضره. ونقف أمام الظروف الاقتصادية والسياسية والخلقية التي استدعت ظهور البوذية بتقشفها ونزعتها التشاؤمية. فالهند كانت ـ كما يقول ديورانت ـ قد خطت خطوات فسيحة في سبيلها إلى الرقي المادي، وشاعت فيها الإبيقورية المادية. كما نقف أمام اعتكاف بوذا وعودته، والأفكار التي بلورها حول الحقيقة السامية عن السبيل المؤدية إلى وقف الألم وهي: «سلامة الرأي، وسلامة النية، وسلامة القول، وسلامة الفعل، وسلامة العيش، وسلامة الجهد، وسلامة ما نعنى به، وسلامة التركيز»، ووصاياه الخمس: «لا يقتلن أحد كائناً حياً، لا يأخذن أحد ما لم يعطه، لا يقولن أحد كذباً، لا يشربن أحد مسكراً، لا يقيمن أحد على دنس». ونقف أمام الوسيلة التي اعتمدها في نشر أفكاره التي أصبحت تعاليم لمريديه، وهي المحاورة والمحاضرة وضرب المثل. وتحفل هذه المحاورات بما يبعث على التفكر في الكون والمجتمع. وقد رأيناه على صعيد المجتمع يرفض نظام الطبقات البرهمي قائلاً لتلاميذه: «قولوا للناس إن الفقراء والمساكين والأغنياء والأعين، كلهم سواء، وكل الطبقات تتحد لتفعل فعل الأنهار تصب كلها في البحر». ورأيناه على صعيد الكون يشرح حالة «النرڤانا» التي من الممكن أن يصل إليها الفرد من خلال المجاهدة والسيطرة على النفس والاتحاد، وكيف يبلغ الانسان أعلى الذرى إذا كان شغوفاً بالمعرفة. ورأيناه على سرير الموت وقد بلغ الثمانين يخاطب مريديه: «إن كل ما هو مركب مصيره إلى الفساد، فجاهدوا جهاد المخلص الجاد». وما أعظم إسهام المثقفين الهنود في ازدهار الحضارة الهندية بجوانبها المختلفة.

تتتالى الأمثلة التي تتداعى إلى الخاطر من قصة العمران البشري عن جوانب من علاقة المثقف بمجتمعه في إطار حضارته، وفي كل مثل ما يُسلط أضواء على «السنن» التي تحكم هذه العلاقة. والمجال لا يتسع إلا لإشارات وعناوين تساعد على استحضار هذه الأمثلة عند مَن عرفها، وقد تدعو مَن لم يعرفها إلى مراجعتها. فهذه حضارة الصين القديمة التي تألق فيها كونفوشيوس من بين كثير من المثقفين البارزين. وقد عرف كونفوشيوس بالحكمة، وشغل بموضوع الدولة والحكم الصالح والحكومة الصالحة، ونجد في تجواله مثلاً على تطلع المثقف إلى الاستزادة

من المعرفة وتجاوز مجتمعه ليعود إليه، وقد مرّ في حياته «باللاأدرية»، وألف خمسة كتب فعلت فعلها في مجتمعه، وأكد فيها أن السيادة للشعب وعدم تركز الثروة والحكم بالقدوة، وكانت له آراؤه في الموسيقى والأخلاق، وما أعظم أثره في حضارة بلاده. وهذه حضارات جزيرة العرب والشام القديمة تتكامل مع حضارتي الرافدين ووادي النيل، يبرز فيها مثقفون كثيرون من مأرب وكنعان، ويا لَدور الفينيقيين في التفاعل الحضاري من خلال طوافهم وتجارتهم بعد أن وضعوا أبجديتهم حيث نشروا هذه الأبجدية، وما أعظم ما توحي به أساطيرهم التي تتصل بالزراعة وتتابع الفصول، عن عشتار وأدون. وهذه قصة ابراهيم عليه السلام بفصولها المتتالية وهو يتنقل بين أرجاء المنطقة، وقصص بني إسرائيل من بعده، وقصص بني إسماعيل وهي حافلة بالأمثلة عن أنواع من المثقفين وصور تفاعلهم بمجتمعهم. وهذه حضارة فارس بأدبها الغني وفلسفتها الأخلاقية. وهذه حضارة اليونان في بلادهم بأعلامها، والحضارة الهلنستية في بلاد الشام ومصر، ثم حضارة روما فبيزنطة ودور الإيمان بالنصرانية في ازدهارها، فحضارة الاسلام، فحضارة أوروبا في العصور الوسطى، ثم في عصر النهضة. وهذه حضارات افريقيا وأمريكا قبل كولمبس، ومنها الأزتيك والإنكا. وما من أمة في الاجتماع الانساني إلا ولها ثقافتها ومثقفوها. وتتداعى إلى الخاطر من خلال استحضار قصة العمران هذه أسماء كثيرة لمثقفين برزوا في مختلف المجالات وحفظ لنا التاريخ الانساني بعضاً من أخبارهم، ومنهم كثيرون في دائرة الحضارة العربية الاسلامية التي عنيت بتراجم الأعلام والأوائل والطبقات.

- ٧ -

وبعد، فإن علاقة المثقفين بمجتمعاتهم أخذت أبعاداً أعمق في ظل الحضارات الانسانية في عصرنا، بفعل ما شهدته الحضارة الغربية الحديثة من إنجازات مكّنتها من تحقيق ثورة العلم التقني والتأثيرِ من خلال هذه الثورة في الحضارات الأخرى. فهناك سمات بارزة للوضع الحضاري المعاصر شرحها المفكر العربي قسطنطين زريق في كتابه **في معركة الحضارة**، منها طغيان الحضارة الغربية الحديثة، وتفرد هذا الوضع عن الأوضاع السابقة، والثورتان الجديدتان في العلم والصناعة، وثورة الآمال والمطامح، والتغير السريع وتضاؤل الحدود الطبيعية والعلمية، وتعقد الروابط والمشكلات الانسانية. وواضح أن لهذه الحضارة منجزاتها الضخمة، ولكنها لا تخلو من مفارقات في التطور العلمي والتقني بين شعوب وشعوب، وبين التطور التقني وتطور الأفكار والنظم، وبين التطور التقني والتطور

الخلقي، وبين مطامح الشعوب وقدراتها. وهذه المفارقات تورث الحضارة الحديثة نقائص حادة. وجميع الدلائل، كما يقول قسطنطين زريق: «تدل على أنها ستشتد خطورة وخطراً وستقف عقبات ضخمة في وجه التقدم الحضاري المقبل، مما ينذر بأن المعركة الحضارية الضارية المنتشرة التي تخوضها البشرية اليوم ستزداد ضراوة وانتشاراً في الآونة القادمة». وما أكبر دور المثقفين في هذه المعركة. وما أعظم ما يواجهونه من صعوبات فيها، بفعل تزايد «قوة الدولة» وتنامي نزوعها إلى المركزية والاطلاع على خصوصيات الأفراد والتدخل فيها غالب الأحيان؛ وبفعل ثورة الاتصال وتضخم دور الاعلام في عالمنا وغلبة «إعلام الأزمات» على إعلام العصر؛ وبفعل اتساع «المدينة» وتعقد الحياة فيها.

لقد ازدهرت الثقافة في ظل الحضارة الغربية الحديثة، ونشط المثقفون. واستحضار عصارات رحلتهم ضروري لمعالجة سلبيات الوضع الحضاري المعاصر والانتصار في معركة الحضارة. ومن هذه العصارات: عصارة **أولى** هي أن جوهر الحضارة الغربية التي ازدهرت فيها هذه الثقافة تكوّن من مباعث ايمانية **ثلاثة** ـ كما يقول قسطنطين زريق ـ **أولها**، ايمان بأن العالم الطبيعي هو العالم الحقيقي الذي يجب أن يصرف المثقفون إليه أذهانهم ويصبوا فيه جهودهم. **وثانيها**، ايمان بالإنسان بأنه أهم كائن في هذا العالم الطبيعي، بل هو تاجه وغايته. **وثالثها**، إيمان بالعقل بأنه ميزة الإنسان ومصدر تفرده وتفوقه. وعصارة **ثانية** تتعلق بموقف هذه الحضارة والفكر الغربي من الحضارات الانسانية الأخرى يقول بوحدانية الحضارة في الغرب منذ الاغريق وينكر في الغالب ما قدمته الحضارات الأخرى من إسهام في التراث الحضاري الانساني. وقد فعل هذا الموقف فعله في نظرة الغربي إلى «الآخر» وفي سلوكه معه وتعامله بمقياسين. وعصارة **ثالثة** تتعلق بدور الثقافة والفكر في الخروج الغربي الاستعماري إلى مختلف أنحاء عالمنا منذ عصر «النهضة الأوروبية»، الذي جعل أوروبا قلب العالم ورأسه جغرافياً وسياسياً ـ على حد قول جمال حمدان ـ وجعل الرجل الأبيض يحاصر بقية الاجناس، وكأنه وحده دون البشر خليفة الله في الأرض، وجعل «العنف» و«النهب» قاعدة التعامل مع الشعوب الأخرى. وعصارة **رابعة** تتعلق بتعدد التيارات والمذاهب والاتجاهات في هذا الفكر الغربي وبروز تناقضات شديدة بينها، في أوساط «يمين ويسار»، وتتابع مدارس فيها ارتبط كل منها بزمن معين ومكان معين. وعصارة **خامسة** تتعلق بما عاناه هذا الفكر من أزمات عبرت بمجموعها عن أزمة حادة تعيشها الحضارة الغربية تجلت بوضوح إبان الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤، ثم إبان الحرب العالمية الثانية عام ١٩٣٩. وقد تحدث دافيد تومسن في كتابه **تاريخ العالم (١٩١٤ ـ ١٩٥٠)** عن وجود عوامل في داخل كل أمة قضت بالتدريج على وحدتها الثقافية

وتكاملها الفكري وتجانسها الاجتماعي. فتميز العقد الثالث من القرن العشرين في ألمانيا بثورة اجتماعية جامحة حطمت كيان طبقتها، وبانحطاطٍ هبط بمدنها الكبرى إلى مواخير للرذيلة، كما تميز في الولايات المتحدة بكل النقائص الاجتماعية التي صاحبت تجربة تحريم الخمور، وفي فرنسا بفضائح سياسية وبتدهور الروح الشعبية، وفي بريطانيا بمنازعات بين الرأسمال والعمل. . . وفي الثقافة الأوروبية عموماً بمحاولة التعبير المفتن عن الذات بطرق غير متزنة. وجاء انهيار عام ١٩٢٩ بصدمة بالغة القسوة.

ما فتئ المثقفون ممعنين النظر معملين الفكر في الواقع الحضاري لعالمنا المعاصر، عالم مابعد الحرب العالمية الثانية، الذي دخل مرحلة جديدة في أعقاب زلزال أوروبا الشرقية وزلزال الخليج وانتهاء الحرب الباردة في مطلع التسعينيات. وهم يقفون بداية أمام «مناخ من نوع خاص مخيم عليه فيه ما يبعث على التفاؤل والكثير مما يبعث على التشاؤم»، على حد قول كاتب هذه السطور في كتابه **عُمران لا طغيان**، وهو يشير إلى تقرير اللجنة العالمية للبيئة والتنمية الذي صدر باسم «مستقبلنا المشترك». وقد سلَّط هذا التقرير أضواء على واقع عالمنا الحضاري شأن أمثاله من التقارير الأممية، التي تنتهي إلى الإقرار بوجود إيجابيات في هذا الواقع أثمرتها ثورة العلم التقني أدت إلى مكتسبات، وفي الوقت نفسه هناك سلبيات في هذا الواقع تتمثل في إخفاق على صعيد التنمية من منظور عالمي وإخفاق في إدارة بيئتنا البشرية. ويخرج المثقفون في عالمنا من التأمل في واقعنا الحضاري بوجود أخطار تتهدد العمران في عالمنا بفعل طغيان بعض بني البشر على البيئة وعلى غيرهم من بني البشر وعلى أنفسهم. ويتردد الحديث بينهم عن الثقافة الحسية على صعيد التفاعلات القيمية وهي «ثقافة دنيوية وإنسانية وتجريبية تقوم على الطبيعة والواقعية والرؤية والوهم، وهي ذات طبيعة يومية مسلية ومثيرة بشكل عام، ومحركة للشهوة بشكل خاص وسطحية وانتقائية، تظهر في شكل «موضات» وتعتمد على التكتيك المعقد والتأثير المادي التجاري». وهناك قلق يعتريهم بفعل ما قد ينجم عن هذه الثقافة التي تنتشر في الحضارة الحديثة من اغتراب وفردية وانهيار الأسرة كمؤسسة اجتماعية. وقد عبّرت عن هذا القلق دراسات كثيرة وآراء كَهِن ووايز ومايلز وكول وجيرشني وكوهين وناي من دارسي المستقبل في الغرب. ولاحظت هذه الدراسات أن العزلة أصبحت مهيمنة في المدن الكبرى بينما العديد من الناس غارقون تحت كمٍّ من المعلومات ويتجه بعضهم في المجتمعات المترفة إلى الاكتفاء بالتمتع بمشهد القوة وتعاطي المكيفات. ويتردد الحديث بقوة في دائرة الحضارة الغربية عن فلسفة «مابعد الحداثة» التي تنطلق من «الشك في «فلسفة الحداثة» والتشكك» ـ على حد تعريف جان فرنسوا ليوتار ـ الذي «هو نتاج التقدم في العلوم». وفي

الوقت نفسه تشهد دوائر الحضارة الأخرى في عالمنا حوارات غنية بين المثقفين فيها حول هذا الواقع الحضاري في عالمنا، وكيفية الاستجابة لتحديات الأخطار التي تتهدد العمران، وبناء ثقافة تواجه الطغيان بكل صوره، وما يمكن أن تسهم به كل حضارة في بناء حضارة عالمية حديثة في إطار ظاهرة إحياء روحي وفكري وثقافي.

لعل ظاهرة الإحياء هذه أطيب ثمار تفاعل المثقفين في هذه الدوائر الحضارية مع مجتمعاتهم وعصرهم. وذلك بما تؤكده من ضرورة اقتران العقل بالضمير في الإنسان. وقد شرح المفكر العربي قسطنطين زريق هذا الاقتران في دراسته الجامعة عن الحضارة، مبيناً أن الإنسان هو الذي يبعث التحضر «اكتساباً واقتداراً وتحرراً» بما أودع من قوى وقابليات تأتيه من مصدري العقل والضمير. فالفعل التحريري للعقل «لا يؤتي خير نتاجه إذا لم يصحب نشاط العقل تيقظ الضمير. فبالعقل ندرك الخير ونميزه من الشر، ولكن ما الذي يردعنا عن هذا ويحفزنا إلى ذاك، وما الذي يضبط النوازع الفاسدة المفسدة، ويحاسب النفس، بل يحاسب العقل ذاته! إنه الضمير». وهذا «الضمير» هو مبعث القدرة على الذات بتغلبه على الأهواء وضبطه العقل وصيانته المعرفة والعلم من أن يستخدما للشر والفساد وتوجيهه إياهما في سبيل الخير والصلاح.

ـ ٨ ـ

هذه الدعوة إلى قرن العقل بالضمير التي يسهم المثقفون العرب في دائرتنا الحضارية في نشرها في عالمنا مع مثقفين في جميع الدوائر الحضارية الأخرى تؤكد «الأخلاق» وتنادي بالعمل على معالجة الأزمة الروحية التي تتفاقم في بعض المجتمعات للالتقاء على «إجماع أخلاقي يواجه خطر الانفلات ويمكن من ضبط النفس» ـ على حد تعبير بريجنسكي في كتابه **الانفلات** ـ وللتصدي لمشكلات عالمنا الاقتصادية والاجتماعية والفكرية الفلسفية. وهم يشيرون إلى مشكلات «المديونية» والعجز التجاري، وانخفاض المدخرات والاستثمار، وانعدام المنافسة الصناعية على الصعيد الاقتصادي، وعدم كفاية الرعاية الصحية، وضعف جودة التعليم، وتدهور البيئة الاجتماعية الأساسية، والتدهور الحضري الواسع، وبروز شرائح غنية جشعة، ومرض الادعاء القضائي، وتفاقم مشكلة عرقية متصلة بالفقر، والانتشار الواسع للجريمة والعنف على الصعيد الاجتماعي، وتولد اليأس الاجتماعي، والإباحة المفرطة للشهوة وترويج الفساد الخلقي عبر التلفزة، وتدهور الوعي المدني، وظهور ثقافات تكمن فيها الفرقة، وظهور دائرة مغلقة في النظام السياسي، وشيوع إحساس بالفراغ الفكري عام ومتزايد، على الصعيد الفكري الفلسفي. وقد تحدث

عن هذه المشكلات بريجنسكي وكيف تفعل فعلها على صعيد بلاده الأمريكية التي تحتل موقعاً قيادياً في النظام العالمي السائد. وتلح قضية إصلاح هذا النظام على المفكرين المعاصرين بصورة خاصة والمثقفين بصورة عامة. وقد كان قسطنطين زريق من بين المثقفين والمفكرين العرب الذين عالجوها داعياً إلى نمو مطلوب في الوعي الانساني وفي التنظيم العالمي، وجهد لكفالة العدل والمساواة بين الطبقات والشعوب يحدث تبدلاً منشوداً في الذهنية والفاعلية الانسانية ويكون جزءاً من «تبدل جذري في المواقف العقلية والضميرية هو من ضرورات الوضع الانساني القائم، بل هو أهم هذه الضرورات وأشدها أصالة». وفي مناقشته احتمال اعتراض بعضهم بأن هذا الكلام مثالي بعيد عن حقائق الأحوال وعن القوى التي تصطرع في عالم اليوم، وأن المطلوب هو الدعوة إلى مكافحة المستعمر والمستغل في سبيل التحرر السياسي والاقتصادي، لم ينكر هذا المفكر العربي «ضرورة هذا النضال الملحة وأهميته الفائقة»، ونربأ ـ على حد قوله ـ بالشعوب عن أن ترضى بالمذلة والاستكانة وألا تثور لنيل حقوقها في الحياة الحرة الكريمة. ولكننا نعتقد أن «هذا النضال يظل ناقصاً ولا ينتج ثماره اليانعة ونعمه الباقية على الزمن، إذا لم يصاحبه تبدل أساسي في الكيان الانساني، وإذا لم يتنبه إنسان هذا العصر إلى أنه لم يعد بمكنته أن يحل مشكلاته بذهنية العصور السابقة ومسالكها». وضرب مثلاً بالمهاتما غاندي الذي وقف حياته على تحرير شعبه من الاستعمار الخارجي والاستغلال الداخلي، «ولكنه لم ينس في أية فترة من فترات حياته أن نضاله هو جزء من نضال أعظم، وجهاد أصغر من ضمن «جهاد أكبر» غايته بعث الضمير وإحياء الكيان الانساني وسيادة القيم الحق في السلوك الفردي والجماعي والدولي». ويُضمّن قسطنطين زريق رؤيته لمعالجة هذه القضية وقضايا عصرنا بصورة عامة عصارة خبرة أمته الحضارية وخبرات الحضارات الأخرى، ويعبر عنها بلغة تمثلت التراث الحضاري الانساني بصورة عامة، وتراث الحضارة العربية الاسلامية بصورة خاصة التي شارك في ازدهارها العرب نصارى ومسلمين مع أقوام وملل أخرى.

إن هذا التراث الحضاري الانساني ينير بصيرة المثقف في رؤيته الكون والعالم والمجتمع، ويملأ نفسه ثقة بإمكانية التغيير الايجابي إلى الأحسن، ويجعل عزمه أمضى على الجهاد الأكبر الذي غايته بعث الضمير وإحياء الكيان الانساني وسيادة القيم الحق في السلوك الفردي والجماعي والدولي: ﴿**إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم**﴾[٣]. وإن وعي المثقف بالسنن التاريخية وإدراكه طبيعة العلاقة بين المثقفين ومجتمعاتهم في الحضارات الانسانية يجعله موقناً بقدرة الانسان الخلاّقة على الارتقاء حين يزكي نفسه، وذلك من خلال الإيمان بالله خالق الانسان. وهكذا تتبلور

(٣) المصدر نفسه، «سورة الرعد،» الآية ١١.

الرؤية المؤمنة للانسان. وقد توقف توينبي أمام حقيقة أن الانسان مخلوق واع، ولاحظ أن الضمير مستقر في أعماقه وأن ثورة الضمير البشري ضد الشر دليل على أن الإنسان قادر على أن يكون خيّراً، وإذا كان هناك شر موجود في المحيط الحيوي، فإن فيه أيضاً ضميراً يدين ما هو شر ويكرهه. وهذه الرؤية المؤمنة ترى الانسان من خلائق الله الذي خلقه وعلمه وجعله خليفة في الأرض وهداه النجدين وسخّر له ما شاء من إبداع خلقه. فهذا الانسان حامل أمانة مُكرَّم، وهو بالفضائل ملكاني نوراني وبالرذائل شيطاني ظلماني، على حد وصف شيخ الربوة إياه، وكما أورد البوصيري:

فإن تزكى فيا بشراه من بشر وإن تدنى فقل يا زلة القدم

وإن لنا ونحن نعيش هموم المثقف وطموحاته في العالم بصورة عامة، وفي وطننا العربي بصورة خاصة، أن ننظر إلى جهاده في نفسه وجهوده في مجتمعه نظرة مفعمة بالأمل من خلال الرؤية المؤمنة، تملؤنا الثقة بقدرته الخلاقة حين يؤمن ويعمل الصالحات على التطور المطرد في معراج المثل الأعلى - على حد قول محمد إقبال - ولا نملّ من متابعة دعوة قسطنطين زريق إلى «قرن العقل بالضمير» في سعينا الدائب للاستزادة من العلم والمعرفة وتوظيفهما لخير الحياة في الأرض: ﴿قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾[٤].

(٤) المصدر نفسه، «سورة الزمر،» الآية ٩.

الفصل الثاني

المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية

حفريات استكشافية

محمد عابد الجابري(*)

عندما تلقيت، من اللجنة الساهرة على إعداد هذا الكتاب، الدعوة إلى المساهمة فيه ببحث بعنوان: «المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية» انتابني شعور غريب هو مزيج من الرغبة والرهبة: الرغبة في نيل شرف المساهمة في تكريم واحد من كبار المثقفين الذين أنتجتهم الأمة العربية في العصر الحاضر ليساهم بجدية وعمق في التعبير عن ضميرها، عن الوعي التاريخي الجديد عند أبنائها، عن تطلعهم إلى مستقبل زاهر ينتظرها. والرهبة من الموضوع المقترح علي الكتابة فيه: كيف يمكن الحديث عن شيء واحد بعينه ـ أي شيء ـ في حضارة تمتد، زمانياً، إلى أكثر من خمسة عشر قرناً عرفت خلالها تقلبات وانعراجات مابين مد وجزر، وازدهار وتراجع، وانطلاقة وانتكاسة. . . وتمتد، مكانياً، عبر مساحات شاسعة كانت منذ فجر التاريخ، ولا تزال، ملتقى الحضارات والثقافات، تزخر بالخصوصيات وتمتزج فيها مظاهر الوحدة والتنوع؟ ثم كيف يمكن الحديث عن «المثقفين» ـ وبأي معنى؟ ـ في حضارة تنتمي إلى الماضي، إلى القرون الوسطى، في حين أن مقولة «المثقفين» مقولة حديثة، لا يكاد يرجع تاريخ استعمالها في اللغة العربية إلى أزيد من نصف قرن، وفي اللغات الأوروبية إلى أكثر من قرن ـ على الأقل بالمعنى الذي تحمله في خطابنا المعاصر؟

ومع ذلك فقد انتصرت الرغبة على الرهبة في وجداني، عندما قفزت إلى

(*) أستاذ في كلية الآداب ـ جامعة محمد الخامس ـ الرباط.

وعيي جرأة الأستاذ المحتفى به في اقتحام الصَّعْب من الموضوعات الحضارية التي من هذا النوع، واجتهاده في السيطرة عليها وفرض النظام على أشتاتها، سلاحه في ذلك إنصاف الحضارة العربية، مع الإخلاص للحقيقة الموضوعية والتزام المنهجية العلمية والاستفادة من انجازات الفكر الإنساني في مختلف حقول المعرفة... لقد عقدت العزم، إذاً، على المساهمة في تكريمه باقتفاء آثاره واستلهام اجتهاده، فبدأت من حيث يبدأ: من طرح أسئلة منهجية.

ـ ١ ـ

يطرح هذا الموضوع إشكالا منهجياً رئيسياً يتمحور حول مقولة: «المثقفون». لذلك وجب البت فيه أولاً، تلافياً لكل سوء تفاهم مع القارئ وطلباً لوضوح الخطى والهدف. فلنتساءل إذاً: من هم «المثقفون»؟ وبأي معنى يمكن ـ إن لم نقل يجوز ـ توظيف هذه المقولة في الفضاء الثقافي الخاص بالثقافة العربية الإسلامية، فضاء القرون الوسطى؟ وتتمثل المشكلة هنا، أو على الأقل جانب كبير منها، في صعوبة الاختيار بين الأصناف والفئات العديدة المرشحة للدخول في عداد «المثقفين»، لا لكونها تنتمي إلى عالم العلم والمعرفة والأدب والفن وحسب، بل أيضاً لأن كثيراً من هذه الفئات ـ إن لم نقل جميعها ـ كانت تمتلك وعياً بنفسها عبرت عنه بكل وضوح وجلاء من خلال «الحديث عن الذات»، الذات الفردية والذات الجماعية: فإلى جانب كتب السِّيَرِ والتراجم الذاتية هناك ما لا يحصى من كتب الطبقات والأعيان والفِرَق: طبقات المحدثين، وطبقات الفقهاء، وطبقات النحاة، وطبقات الفرق الكلامية، وطبقات المتصوفة، وتراجم العلماء والأعيان بحسب القرون، والتذييل عليها وتكملتها... الخ. إن الحضارة العربية قد خلفت لنا من خطاب «المثقفين» (أي أهل العلم والمعرفة والأدب) عن أنفسهم ما لا نجد له مثيلاً في أية حضارة أخرى.

كيف يمكن، إذاً، تبرير اختيار صنف أو فئة من هذه الأصناف والفئات من أهل العلم والمعرفة والأدب في الحضارة العربية الاسلامية وتخصيصهم باسم «المثقفين»؟ هل ندخلهم جميعاً في مضمون هذه المقولة، وفي هذه الحالة ما الفائدة من التسمية إذا كانت لا تحدد ولا تعين، ولماذا لا نحتفظ بالأسماء القديمة التي تحدد وتعين مثل: علماء، فقهاء، أدباء، نحاة، كتاب... الخ.، كما فعل المؤلفون القدماء؟ ثم لماذا لا ننظر إلى هذه الفئات كـ «مثقفين عضويين» بحسب تعبير الفيلسوف الماركسي الايطالي، غرامشي، الشهير بآرائه في الموضوع، غرامشي الذي يقول: «إن المثقفين، بما هم مثقفون، لا يشكلون طبقة مستقلة، بل إن كل مجموعة اجتماعية لها

جماعة من المثقفين خاصة بها، أو هي تعمل على خلقها»، وظيفتهم القيام لها بدور أداة الهيمنة ووسيلة السيطرة وتحقيق الانسجام داخل المجموعة، وبذلك يتحدد وضع المثقف من خلال المجموعة الاجتماعية التي يخدمها، من خلال الدور الذي يقوم به في السياسة والصيرورة التاريخية، فيكون مثقفاً «تقليدياً» عندما يرتبط بالمجموعات القديمة والطبقات الآيلة إلى الزوال، ويكون مثقفاً «جديداً»، ناقداً عندما يساهم في تعبئة المجموعة الاجتماعية الصاعدة وبلورة مطامحها وأهدافها. وبعبارة أخرى، إن المثقفين إما أن يكونوا أدوات للهيمنة على مستوى المجتمع المدني، الهيمنة التي تمارسها المجموعة الاجتماعية المسيرة على مجموع الجسم الاجتماعي، وإما أن يكونوا أداة من أدوات السيطرة على مستوى المجتمع السياسي، مستوى الحكم الذي يُمارس عبر الدولة وفقاً للقانون[1].

إننا إذا أخذنا بوجهة النظر هذه ونظرنا من خلالها إلى «المثقفين» في الحضارة العربية الاسلامية، فسيغدو من السهل علينا أن نضع فقهاء السلاطين وكتّابهم ومؤرخيهم وأعضاء مجالس أُنسِهم من أدباء وشعراء وقصاصين... الخ. في صنف «المثقفين العضويين التقليديين» الذين يقومون للسلطان بدور أدوات الهيمنة، بينما نضع الفئات الأخرى المعارضة للدولة من علماء وفقهاء وخوارج وغلاة ومتصوفة... الخ. في صنف «المثقفين العضويين الجدد». إننا إن فعلنا هذا سنكون قد ركزنا على جانب الصراع في المجتمع والتاريخ، الصراع الذي ينخرط فيه ويشارك في إذكائه المثقف وغير المثقف... وبالتالي سنكون قد أفقدنا مقولة «المثقفين» حمولتها الراهنة وتبنينا بالتالي، مع غرامشي، تصوراً عريضاً لـ «المثقف». وكما يقول هو نفسه: «إنه إذا كان من الممكن الكلام عن المفكرين [أي المثقفين] فإنه لا يمكن الكلام عن غير المفكرين، لأن غير المفكرين ليسوا موجودين... إن كل إنسان... يقوم خارج نطاق مهنته بنوع من أنواع النشاط الفكري، أي أنه يكون «فيلسوفاً» وفناناً وذواقة يساهم في مفهوم معين للعالم ويتبع خطاً واعياً للسلوك الأخلاقي، وبالتالي يساهم في دعم أو تطوير مفهوم معين للعالم»[2].

إن وجهة نظر غرامشي جديرة بالاعتبار، فهي آراء تجديدية في النسق الماركسي نفسه، وأهم من ذلك أنها ملهمة. ولكنها مع ذلك محكومة بالنسق الذي

(١) لعل أحسن عرض لآراء غرامشي عموماً، ولنظريته في الهيمنة والمثقفين خصوصاً، نجده في كتاب: Maria Antonietta Macciocchi, *Pour Gramsci*, collection tel quel (Paris: Seuil, [1974]).

(٢) انظر: **فكر غرامشي**، مختارات جمعها كرلو سالنياوي وماريو سبينيلا؛ ترجمة تحسين الشيخ علي (بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٨).

تنتمي إليه، وبالتالي تفرض على الباحث توصيفات معينة وتمارس عليه نوعاً من الهيمنة تجبره على الاتجاه بالبحث الوجهة التي تخدم النسق الذي تشكل هي جزءاً منه، وذلك على حساب الرؤية الحرة للواقع كما هو. إننا إذا التزمنا رؤية غرامشي لمفهوم المثقف، في بحث حول «المثقفون في الحضارة العربية الاسلامية»، فإننا سننساق بوعي أو من دون وعي إلى وجهة معينة محددة وسننخرط في عملية هي أقرب إلى تفسير التاريخ العربي الاسلامي منها إلى البحث عن طريقة لتوظيف مقولة «المثقفين» بحمولتها المعاصرة في التماس نوع من الرؤية أوضح للحياة الثقافية في هذه الحضارة. وأعتقد أن هذا هو المطلوب والمبتغى من العنوان: «المثقفون في الحضارة العربية الاسلامية».

لنترك، إذاً، آراء غرامشي جانباً، أو لنضعها على الأقل بين قوسين إلى أن يصبح توظيفها مفيداً ومثمراً، ولنلتمس لأنفسنا وجهة أخرى تكون أكثر استجابة لموضوعنا، ولنبدأ من البداية.. من البحث في مفهوم «المثقف».

إن تاريخ استعمال ـ أو على الأقل ـ انتشار هذه المقولة في الخطاب العربي قد لا يتجاوز نصف قرن من الزمان، وهي بصيغتها المعاصرة: «المثقفون»، كلمة مولدة، إذ هي ترجمة للكلمة الفرنسية «intellectuel» التي لا يرجع تاريخ استعمالها كاسم إلى أزيد من قرن (في اللغة الانكليزية يرقى استعمال هذه الكلمة إلى القرن السابع عشر، ولكن حمولتها الراهنة إنما تجد مرجعيتها في الفكر الفرنسي بصورة خاصة، كما سيتبين بعد). ومع أن الترجمة موفقة في مضمونها العام إلا أنها تسجل حدثاً لغوياً/ فكرياً لا يخلو من مفارقة: فلفظ «intellectuel» مشتق من «intellect» الذي معناه العقل أو الفكر، وبالتالي فهو يدل، عندما يستعمل وصفاً لشيء، على انتماء أو ارتباط هذا الشيء بالعقل كملكة للمعرفة (مثل قولنا نشاط عقلي أو فكري) أو بالروح ـ في مقابل المادة ـ (كقولنا: الحياة الروحية). أما عندما يستعمل اسماً، وهو ما يهمنا هنا ـ وهذا يرجع إلى أواخر القرن الماضي ـ فهو يحيل إلى الشخص الذي لديه «ميل قوي إلى شؤون الفكر، إلى شؤون الروح»، الشخص الذي تطغى لديه «الحياة الروحية، أو الفكرية» على غيرها. ومن هنا عبارة: «العمال الفكريون» في مقابل «العمال اليدويون».

هذا في اللغة الفرنسية. أما **اللفظ العربي**: «مثقف»، الذي وضع ترجمة لـ «intellectuel» فهو لا يحيل إلى الفكر أو الروح، بل إلى لفظ «الثقافة» الذي هو ترجمة لكلمة «culture» الفرنسية التي تدل في معناها الحقيقي الأصلي على «فلاحة الأرض»، وأيضاً على «مجموع العمليات التي تمكن من استنبات النباتات النافعة للانسان والحيوانات الأليفة». أما في معناها المجازي فتدل أولا على «تنمية بعض الملكات العقلية بواسطة تداريب

وممارسات»، كما تدل ثانياً على «مجموع المعارف المكتسبة التي تمكن من تنمية ملكة النقد والذوق والحكم». والمثقف بهذا المعنى سيكون هو من اكتسب بالتدريب والتعلم جملة المعارف التي تنمي فيه هذه الملكة. وهذا المعنى لا يتطابق مع مفهوم «intellectuel» الذي يدل كما قلنا على الشخص الذي يمتهن العمل الفكري. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا بد من الاشارة إلى أن لفظ «مثقف» في اللغة العربية المعاصرة، وهو مولد كما قلنا، لا نكاد نعثر له على أثر في الخطاب العربي القديم، وهو اسم مفعول من «ثقف» بمعنى حذق. جاء في لسان العرب: «ثَقِف الشيء ثَقْفاً وثِقافاً وثُقُوفة: حذقه. ورجل ثَقْفٌ وثَقِفٌ وثُقُفٌ: حاذق فَهِمٌ»، ولم يرد فيه لفظ «مثقف». أما لفظ «الثقافة» فقد ورد، كمصدر، بمعنى: الحذق: «وثقف الرجل ثقافة: أي صار حاذقاً خفيفاً». وقد استعمل ـ ولكن بندرة ـ في هذا المعنى، معنى الحذق في صنعة من الصنائع المادية أو الفكرية.

وإذاً فـ «الثقافة» التي يحيل إليها لفظ «مثقف» في خطابنا المعاصر ليست هي «الثقافة» كما تفهم من هذا اللفظ في الخطاب العربي القديم، وليست هي «الثقافة» بمعناها في اللغات الأوروبية والفرنسية بكيفية خاصة. فنحن لا نعني بـ «المثقف» في خطابنا السياسي الثقافي السوسيولوجي المعاصر لا: «الحاذق الماهر»، ولا: من اكتسب بالتعلم والمران ملكة النقد والحكم، بل نعني شيئاً أكثر من هذا وذاك. وإذاً فمفهوم «المثقفون» في عنوان بحثنا «المثقفون في الحضارة العربية الاسلامية» يختلف عما تحيل إليه كلمة «ثقافة»، لغة واصطلاحاً، في الحضارة العربية الاسلامية، كما يختلف عما يحيل إليه المقابل الأجنبي لهذه الكلمة «culture». فماذا سنعنيه هنا بهذه الكلمة/ المقولة إذاً؟

لعل أفضل وسيلة للاقتراب من مضمون هذه الكلمة في خطابنا المعاصر هو العمل على إبراز دلالتها الخاصة في مرجعيتها الأصلية، وهي هنا اللغة الفرنسية أساساً، ذلك لأن الانطلاق من هذه المرجعية سيمكننا ليس فقط من إعطاء مضمون محدد لهذه المقولة، بل سيضعنا أيضاً في قلب الإشكال المنهجي الذي أشرنا إليه في بداية هذا البحث: الإشكال الذي يطرحه توظيف هذه المقولة العصرية ـ الحداثية ـ في مجال ينتمي إلى عصر مضى، إلى القرون الوسطى. لقد طرحت هذه المسألة بالذات في الفكر الفرنسي الحديث من خلال كتاب صدر في الخمسينيات وصار الآن مرجعاً كلاسيكياً، وهو بعنوان **المثقفون في العصر الوسيط**[٣]. وسنرى كيف أن هذا الكتاب يقدم لنا إمكانية القيام بتحديد أدق لما

(٣) Jacques Le Goff, *Les Intellectuels au moyen âge* (Paris: Seuil, 1985).

نعنيه هنا بـ: «المثقفون في الحضارة العربية الاسلامية».

- ٢ -

في سنة ١٨٩٤ حكم على ضابط فرنسي، من أصل يهودي، اسمه الفريد دريفوس بالنفي إلى غيانة بتهمة التجسس لصالح المانيا. وكانت هذه التهمة موضع شك من طرف عائلته وأصدقائه الذين استطاعوا أن يثبتوا، بعد عامين، زيف الوثائق التي أدين بسببها، فاتجهوا إلى الرأي العام الفرنسي يستنهضونه للمطالبة بإعادة المحاكمة، واستطاعوا أن يجندوا شخصيات مرموقة من عالم الفكر والأدب في فرنسا في ذلك الوقت كإميل زولا الذي كتب مقالة اشتهرت بعنوانها: «إني أتهم»، والذي ساهم مع آخرين أمثال أناتول فرانس ومرسيل بروست وسينيوبوس وليون بلوم ولوسيان هير... الخ. في إصدار بيان حمل توقيعهم ونشرته جريدة **لورور** الفرنسية يوم ١٤ كانون الثاني/يناير سنة ١٨٩٨ بعنوان «بيان المثقفين» (manifeste des intellectuels). وقد انقسم الرأي العام الفرنسي بصدد هذه القضية إلى معسكرين: أحدهما يطالب بإعادة المحاكمة ويضم شخصيات يسارية واشتراكية شكلت «التجمع الجمهوري» الذي رفع شعارات ليبرالية مثل الدفاع عن حقوق الانسان... الخ. أما المعسكر الثاني فكان يضم «الوطنيين» خصوم الجمهورية الذين عارضوا إعادة المحاكمة وهددوا بالقيام بانقلاب... وبعد صراع مرير بين المعسكرين انتصر «الجمهوريون» وأعيدت محاكمة الضابط المذكور، وخفض الحكم إلى عشر سنوات سجناً، ثم رفعت القضية إلى محكمة النقض التي ألغت الحكم وأطلقت سراح الضابط وأعادت إليه اعتباره... كانت هذه الحادثة بالغة الأثر في الحياة الفكرية والسياسية الفرنسية، ولا تزال أصداؤها تتردد في الكتابات المعاصرة ويختلف الباحثون اختلافاً كبيراً في تفسيرها وتحديد نتائجها.

وما يهمنا هنا من هذه الحادثة هو أنها تعتبر في فرنسا المرجعية التاريخية، السياسية والفكرية، لمقولة «المثقفين» (les intellectuels)، ذلك أن هذا اللفظ إنما استعمل لأول مرة، كاسم، في عبارة: «بيان المثقفين» التي أشرنا إليها. لقد كان هذا اللفظ، الذي يقابله بالعربية لفظ «فكريون» يستعمل كوصف ونعت، ثم رفع إلى مستوى الاسمية ليصبح علماً على جماعة من الناس، هم أولئك المفكرون والأدباء والمؤرخون... الخ. الذين قاموا بتلك الحركة الاحتجاجية دفاعاً عن حق الضابط المتهم بالتجسس في محاكمة عادلة. ومع أن خصوم هؤلاء «المثقفين» قد تعاملوا بكثير من السخرية والتهكم مع هذا الاسم الجديد، أعني مع من صار علماً عليهم (تماماً مثلما سخر نابليون من لفظ «الايديولوجيون» عندما استعمل

أول مرة للدلالة على المشتغلين بدراسة الأفكار وتحليلها)، مع ذلك فلقد شقت الكلمة طريقها لتترسم كمقولة عصرية تدل على المشتغلين بفكرهم ـ لا بأيديهم ـ في فرع من فروع المعرفة، الذين يحملون آراء خاصة بهم حول الانسان والمجتمع ويقفون موقف الاحتجاج والتنديد إزاء ما يتعرض له الأفراد والجماعات من ظلم وعسف من طرف السلطات، أياً كانت، سياسية أو دينية.

ومع أن مفهوم «المثقف» قد اتسع ليشمل جميع «الذين يشتغلون بالثقافة، إبداعاً وتوزيعاً وتنشيطاً، الثقافة بوصفها عالماً من الرموز يشمل الفن والعلم والدين»، والذين يمكن التمييز فيهم «بين نواة تتكون من المبدعين والمنتجين من علماء وفنانين وفلاسفة وكتّاب وبعض الصحفيين. . . يحيط بها أولئك الذين يقومون بنشر ما ينتجه هؤلاء المبدعون، مثل الممارسين لمختلف الفنون ومعظم المعلمين والأساتذة والصحفيين، يليهم ويحيط بهم جماعة تعمل على تطبيق الثقافة من خلال المهنة التي يمارسونها مثل الأطباء والمحامين»[٤]، وهذا هو المعنى «العام» السوسيولوجي للكلمة، فإن مقولة «المثقفين» ينصرف معناها في الأعم الأغلب إلى المعنى «القوي» الذي اكتسبته من مناسبة ميلادها (قضية دريفوس)، خصوصاً عندما تستعمل من منظور سياسي ايديولوجي يهتم بالدور الذي يقوم به هؤلاء المثقفون في حياة المجتمع.

وهكذا، فالمثقف بهذا المعنى «القوي»، يتحدد وضعه لا بنوع علاقته بالفكر والثقافة، ولا لكونه يكسب عيشه بالعمل بفكره وليس بيده، بل يتحدد وضعه بالدور الذي يقوم به في المجتمع كَمُشَرِّع ومعترض ومبشر بمشروع، أو على الأقل كصاحب رأي وقضية. يقول بول باران: «إني أقترح أنه، عندما يتعلّق الأمر بموقف إزاء القضايا التي تطرحها الصيرورة التاريخية بأكملها، يجب أن نبحث عن الخط الفاصل بين العمال الفكريين وبين المثقفين». إن الرغبة في الكشف عن الحقيقة ليست إذاً سوى أحد الشرطين ليكون الشخص مثقفاً. أما الشرط الآخر فهو أن يكون شجاعاً، أن يكون مستعداً للذهاب بالبحث العقلاني إلى أبعد مدى، أن يقوم «بنقد صارم لكل ما هو موجود، صرامة تحول دون تراجع النقد، لا أمام النتائج التي يقود إليها هو نفسه ولا أمام الصراع مع السلطة أياً كانت» (ماركس). إن المثقف إذاً هو في جوهره ناقد اجتماعي. إنه الشخص الذي همه أن يحدد ويحلل ويعمل، من خلال ذلك، على المساهمة في تجاوز العوائق التي تقف أمام بلوغ نظام اجتماعي أفضل، نظام أكثر إنسانية وأكثر عقلانية. إنه بذلك يصبح ضمير المجتمع والناطق باسم قوى التقدم التي لا تخلو منها أية مرحلة من مراحله التاريخية. ولا مناص من أن ينعت، بأنه شخص يثير العراقيل والفتن، من طرف

---

(٤) Seymour Martin Lipset cité par: Louis Bodin, *Les Intellectuels*, «que sais-je?» le point des connaissances actuelles; no. 1001 ([Paris]: Presses universitaires de France, 1962), p. 17.

الطبقة المسيّرة التي تعمل على الحفاظ على الوضع القائم، ومن جانب العمال الفكريين خدام تلك الطبقة الذين يتهمونه بأنه خيالي طوباوي، ويصفونه في أحسن الأحوال بأنه ميتافيزيقي، وفي أسوئها بأنه متمرد[٥]. وبعبارة أخرى، إن «المثقفين»، وفقاً لهذه التحديدات، هم «أولئك الذين يعرفون ويتكلمون، يتكلمون ليقولوا ما يعرفون، وبالخصوص ليقوموا بالقيادة والتوجيه في عصر صار فيه الحكم فناً في القول، قبل أن يكون شيئاً آخر»[٦].

من هذا النوع من التحديد لمقولة «المثقفون» انطلق جاك لوكوف في كتابه الرائد السابق الذكر **المثقفون في العصر الوسيط** ليؤرخ لهذه الفئة الجديدة من أهل العلم والمعرفة والأدب والفن التي يجعل ميلادها مقترناً بنهضة المدن في أوروبا في القرن الثاني عشر الميلادي. ذلك أنه قبل هذا القرن لم يكن في أوروبا سوى «جثث المدن الرومانية القديمة التي لم تكن تضم بين أسوارها سوى كمشة من السكان يحيطون برئيس عسكري أو إداري أو دبني»، فلم يكن في هذه الحواضر التي كانت في الأساس مقراً للاسقفيات غير عدد قليل من «العوام» (laicat) (أي الذين لم يكونوا من رجال الدين) يحيطون بكهنة أكثر منهم عدداً، ولم يكونوا يعرفون من النشاط الاقتصادي سوى سوق محلية صغيرة لا يتعدى مداها تغطية الحاجات اليومية. ثم يضيف لوكوف: «ولا شك أنه استجابة لنداء العالم الاسلامي الذي كان يطلب، لذلك العدد الهائل من السكان الحضريين الذين كان يعج بهم في دمشق والفسطاط وتونس وبغداد وقرطبة، المواد الأولية من الغرب البربري [أي المتخلف، المتوحش] من خشب وسيوف وفرو وعبيد، لا شك أنه استجابة لهذا الطلب نشأت وتطورت مدن جنينية (portas) مستقلة أو ملتصقة بجنبات الحواضر الكهنوتية أو «المحلات» العسكرية، وذلك منذ القرن العاشر، وربما منذ الحادي عشر. غير أن هذه الظاهرة لم تبلغ ما يكفي من الاتساع والانتشار إلا في القرن الثاني عشر حينما غَيَّرتْ بعمق البنيات الاقتصادية والاجتماعية في الغرب وبدأت، من خلال قيام البلديات، في زعزعة بنياته السياسية. ولقد انضاف إلى هذه التحولات العميقة تحول آخر ثقافي، فنتج عن هذه الأنواع من التفتح والنهوض نهضة أخرى فكرية»[٧].

حاجة الحضارة العربية الاسلامية إلى المواد الأولية هي التي كانت وراء نهضة المدن، بل نشأتها وترعرعها، في أوروبا، فكيف ارتبط ظهور «المثقفين» في الغرب مع هذه النهضة الحضرية، وما دور الثقافة العربية الاسلامية في ذلك؟

---

(٥) Paul Baran, «Qu'est-ce qu'un intellectuel?,» *Partisan*, no. 22 (octobre 1965), p. 46, cité dans: Féderic Bon et M.A. Burnier, *Les Nouveaux intellectuels* (Paris: Cujas, [s. d.]), pp. 38-39.

(٦) Le Goff, *Les Intellectuels au moyen âge*, p. 80.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٠.

يجيب لوكوف: لم يكن لـ «العلم» في أوروبا وجود، قبل القرن الثاني عشر خارج الأديرة. وحتى داخل هذه الأخيرة لم يكن الاشتغال بالعلم يتجاوز استنساخ المخطوطات الدينية في ثوب قشيب. لقد كان الاهتمام منصباً، لا على ما في هذه المخطوطات، بل على إجادة الخط وعلى التزيين والترصيع. ومع نشأة المدن واتساع العلاقات التجارية مع العالم العربي الاسلامي بدأت الحياة الثقافية في أوروبا تنتعش شيئاً فشيئاً، وبدأ الوعي بما يحدث من تطور ثقافي وفكري يعبر عن نفسه من خلال إيمان الناس بأنهم بصدد شيء «جديد»، بصدد شيء «حديث». بل لقد كان الناس مقتنعين بأنهم يعيشون «حداثة» ثقافية وفكرية قوامها الارتباط بـ «القدماء» وعلومهم المتحررة (المتسامحة المتفتحة، على النقيض من «علوم» الكنيسة)، ولكن لا «القدماء» في بلاد أوروبا البربرية بل القدماء خارج أوروبا، أولئك الذين كان الناس يتجهون إلى الشرق» للارتباط بهم، تماماً مثلما كانت «السفن الايطالية تتجه شرقاً للبحث عن منابع الثروة». ويضيف لوكوف: «إنه في القرن الثاني عشر حيث لم يكن للغرب بعد إلا أن يواصل تصدير المواد الأولية - إذ لم تكن صناعة النسيج قد تجاوزت مرحلتها الجنينية - فإن المنتوجات النادرة والأشياء الثمينة كانت تأتي من الشرق، من بزنطة ودمشق وبغداد وقرطبة»[8].

وهكذا، و«مع التوابل والحرير جاءت المخطوطات (العربية) إلى الغرب المسيحي بالثقافة اليونانية العربية». وقد برزت «منطقتان رئيسيتان لاستقبال المخطوطات الشرقية: إيطاليا من جهة وإسبانيا من جهة أخرى، وهي أكثر أهمية... إن «القناصة» المسيحيين للمخطوطات اليونانية والعربية قد امتدت بهم الرحلة إلى مدينة باليرمو، حيث انهمك الملوك النورمانديون في صقلية أولاً، ثم فريدريك الثاني من بعدهم، انهمكوا داخل بلاطاتهم التي كانت تستعمل ثلاث لغات - اليونانية واللاتينية والعربية - في بعث الحياة في أول مدرسة إيطالية نهضوية. كما امتدت الرحلة بأُولئك الباحثين عن المخطوطات إلى طليطلة (بالأندلس) التي كانت قد تمّ استرجاعها من «الكفار» [أي المسلمين] سنة ١٠٨٧ والتي انهمك فيها المترجمون المسيحيون تحت رعاية المطران ريمان (١١٢٥ - ١١٥١) في الترجمة»[9]، ترجمة المؤلفات العربية، مستعينين بتراجمة من اليهود والاسبان والمسلمين.

لقد كان هؤلاء «المثقفون» الذين ظهروا في أوروبا القرن الثاني عشر واعين بأنهم ينتمون إلى جيل ثقافي جديد، وكان معاصروهم يسمونهم «بـ «المحدثين». غير أنهم مع وعيهم الحداثي لم يكونوا يتنكرون لفضل القدماء، بل بالعكس كانوا يعلنون أنهم يقتدون بهم ويستفيدون منهم ويقفون على أكتافهم. يقول أحد هؤلاء

---

(٨) المصدر نفسه، ص ١٤ - ١٦.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٩ - ٢٠.

المثقفين: «لا يمكن الانتقال من ظلمات الجهل إلى نور العلم إلا بقراءة وإعادة قراءة كتب القدماء بشغف حي ومتزايد. فلتنبح الكلاب، ولتغمغم الخنازير، فإن ولائي للقدماء سيبقى قائماً، وسأظل منصرفاً إليهم بكل اهتمامي، وسيجدني الفجر كل يوم منهمكاً في قراءة مؤلفاتهم»[١٠]، و«القدماء» المعنيون هنا هم العرب ومن خلالهم اليونان. أما المعلم برنار دي شارطر (نسبة إلى أحد أهم المراكز العلمية في فرنسا يومئذ) فقد ترك عبارة بليغة سارت بها الركبان في عصره والعصور اللاحقة، عبارة يقول فيها: «نحن أقزام محمولون على أكتاف عماليق، وإذا كنا نشاهد أكثر مما شاهدوا ونرى أبعد مما رأوا، فليس ذلك لأن بصرنا أحدّ أو لأن أجسامنا أطول، بل لأنهم يحملوننا على أكتافهم في الهواء ويرفعوننا بكل طول قاماتهم الهائل»[١١].

العرب، المسلمون، كانوا في نظر المسيحيين «كفاراً» و«محتلين»، فكيف قبلوا الأخذ منهم والغرف من ثقافتهم؟ يجيب بطرس الجليل رئيس دير كلوني الذي قام بجولة على الحدود الفرنسية مع الأندلس فتعرّف إلى الاسلام والمسلمين، فقال: «يجب أن نقاوم الاسلام لا في ساحة الحرب بل في الساحة الثقافية»، فشكل لهذا الغرض فريقاً من المترجمين كانت مهمته ترجمة القرآن. لقد أدرك «أنه لإبطال العقيدة الاسلامية يجب التعرف عليها» بحسب تعبيره. وفي هذا الصدد ينقل عنه لوكوف قوله: «إنه سواء وصفنا الضلال المحمدي ـ كذا ـ بالنعت المشين: بدعة، أو بالوصف الكريه: وثنية، فإنه لا بد من العمل ضده، لا بد من الكتابة ضده». وبعد أن يشير إلى جهل اللاتينيين اللغات الأجنبية، وإلى ضرورة البحث عن المختصين في اللغة العربية التي مكنت ـ كما يقول ـ «هذا السم القاتل [العقيدة المحمدية ـ كذا] من إصابة أكثر من نصف الكرة الأرضية» يعترف بأنه لم يحصل على المترجمين إلا بعد أن أغراهم بالدنانير[١٢].

على أن الرغبة في مقاومة الاسلام لم تكن وحدها الدافع الذي حرك الناس إلى الترجمة من العربية إلى اللاتينية يومئذ، بل لقد كانت هناك دوافع أخرى تختلف تماماً، دوافع تحركها الرغبة في الاطلاع على علوم العرب واليونان من أجل النهوض والتجديد. إن الرغبة في النهضة هي التي حركت الهمم للترجمة بحماس ومن دون أجر. ويتساءل لوكوف: «وماذا حمل هذا الرعيل الأول من الباحثين إلى الغرب، هؤلاء المثقفين، تراجمة القرن الثاني عشر؟» وبعد أن يذكر أسماء عدد كبير منهم يجيب قائلاً: «إن هذا الرعيل الأول قد سدّ جوانب النقص التي خلفها الإرث اللاتيني في الثقافة الغربية: النقص الذي يتمثل في غياب الفلسفة والعلوم». فلنستمع إلى بعض هؤلاء المثقفين أعلام القرن الثاني

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٤.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٥.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢١.

عشر الميلادي في أوروبا يحدثوننا عن العقل العربي وعلومه.

كان أديلار دي باث (Adelard de Bath) مترجماً من العربية، وكان فيلسوفاً في الوقت نفسه. سأله رجل «تقليدي» (traditionaliste) ذات يوم أن يدخل معه في مناقشة حول الحيوانات، فرد عليه قائلاً: «من الصعب علي أن أتحدث معك عن الحيوانات، فأنا تعلمت، في الواقع من أساتذتي العرب اتخاذ العقل هادياً ومرشداً، في حين أنك قانع بالخضوع لسلطة مخرفة [الكنيسة] خضوع أسر وعبودية. وهل هناك من اسم آخر يمكن إطلاقه على تلك السلطة سوى أنها قيود وأغلال؟ فكما أن الحيوانات البلهاء تقاد بواسطة حبل، ولا تعرف لا إلى أين ولا لماذا هي مقتادة، وتقنع بمسايرة الحبل الذي يجرها، فكذلك الأغلبية منكم، إنها سجينة انقياد حيواني، مكتوفة مستسلمة لمعتقدات خطيرة تفرضها سلطة الكتاب [الانجيل]»(١٣).

ويشتكي مثقف آخر، من هؤلاء المثقفين الحداثيين في القرن الثاني عشر الميلادي، يشتكي من الاختناق الذي كان يسود البلاد المسيحية ومن اضطهاد رجال الكنيسة المفكرين الأحرار، الأمر الذي جعله يفكر في الرحيل إلى أرض العرب، حيث الحرية الفكرية مكفولة. يقول بيير ابيلار (Pierre Abelard): «الله يعلم كم مرة فكرت، تحت ضغط يأس عميق، في الرحيل عن الأرض المسيحية والعبور نحو الوثنيين [أي المسلمين ـ كذا] للعيش هناك في سلام، دافعاً الجزية لأعيش مسيحياً بين أعداء المسيح»(١٤).

ولم يكن اضطهاد السلطات الكنسية لهؤلاء المثقفين الحداثيين لينال من الرغبة في الانتماء المعرفي إلى العرب. فلقد كان الجيل الجديد لا يثق في ما يأتي من العرب أو ينسب إليهم. يقول أديلار دي باث في هذا الصدد: «إن في جيلنا عيب متجذر فيه. إنه يرفض جميع ما يبدو أنه صادر من عند المحدثين. ولذلك، فعندما تكون لدي فكرة شخصية أريد نشرها بين الناس، فإني أنسبها إلى غيري مدعياً أن «فلاناً هو الذي قال بها ولست أنا صاحبها». ولكي يثق الناس بي ثقة كاملة، أقول عن جميع آرائي: «إنها من ابتكار فلان ولست أنا قائلها». ولكي أتجنب العواقب الوخيمة التي تنجم عن اعتقاد الناس في أنني، أنا الجاهل، أستقي أفكاري من أعماقي فإني أقدمها لهم بصورة تجعلهم يعتقدون أنني استقيتها من دراساتي العربية. أنا لا أريد أن أكون مرفوضاً إذا كان ما أقوله لا يروق للعقول المتخلفة، فأنا أعرف المصير الذي ينتظر العلماء الحقيقيين بين السوقة من الناس، ولذلك تراني أدافع، لا عن قضيتي، بل عن قضية العرب»(١٥).

على أن سلطة الشرق المعرفية لم تكن تمارس تأثيرها في الجيل الجديد وحده، بل لقد امتدت إلى الأوساط الدينية نفسها، التي كانت تخاصم هذا الجيل. غير أنه

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ٥٩ ـ ٦٠.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٤٨.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٦٠.

بينما كان الجيل الجديد من المثقفين يطلب «العقل» عند العرب، كانت الأوساط الدينية تريد صرف الناس عن ذلك بتوجيههم إلى طلب «الروح» من «الشرق». وهكذا يلاحظ لوكوف أنه «لمفارقة عجيبة أن نرى، أنه في الوقت الذي كان فيه المثقفون الحضريون ينهلون من الثقافة اليونانية ـ العربية ويأخذون منها خميرة الفكر ومناهج التفكير التي ستطبع الغرب وستشكل قوته، أعني بذلك وضوح الاستدلال والحرص على التزام الدقة العلمية وَتَسَانُدَ العقل والايمان، في هذا الوقت نرى الروحانية الرهبانية تطالب في قلب الغرب، بالعودة إلى صوفية الشرق. إنها لحظة تاريخية حاسمة تلك التي عمل فيها مثقفو المدن [أي في مقابل رجال الدين في الأديرة] على إبعاد الغرب من سراب آسيا أخرى وأفريقيا أخرى، سراب غابة التصوف وصحرائه»[(١٦)].

«المثقفون في العصر الوسيط».. ظهروا من خلال الاتصال بالعرب، الاتصال التجاري **أولاً**، الذي كان وراء نشأة المدن وترعرعها، والاتصال الفكري **ثانياً** الذي كان وراء يقظة العقل الأوروبي وتفتحه. إن الحركة العلمية التي شهدتها مدن أوروبا في القرن الثاني عشر الميلادي (حركة الترجمة وقيام الجامعات والانكباب على دراسة العلوم والفلسفة العربية/اليونانية) كانت هي «الرحم الذي تمخض عن المثقفين في أوروبا...»، ذلك ما يقرره لوكوف في كتابه الذي صدر كما قلنا في الخمسينيات، والذي صار منذ ذلك الوقت مرجعية لكل باحث في تاريخ الثقافة والمثقفين في أوروبا العصور الوسطى، ولعل آخرهم، وليس الأخير، آلان دي ليبيرا الذي صدر له مؤخراً كتاب بعنوان **التفكير في العصر الوسيط**[(١٧)] أكد فيه هو الآخر على أهمية الدور الذي كان لـ «التراث المنسي»[(١٨)]، التراث العربي المترجم إلى اللاتينية، في ظهور فئة «المثقفين» في أوروبا العصر الوسيط. وإذا كان دي ليبيرا يحذو حذو لوكوف فإنه يكمله ويحاول تجاوزه بإلقائه الضوء على دور «الفلاسفة» الذين تمكنوا من اختراق أسوار الجامعات والتحول إلى «مثقفين» يخاطبون الجمهور ويتكلمون في قضايا سياسية بخطاب فلسفي مستعار من العرب، ومن ابن رشد بصورة خاصة. إنها «الرشدية اللاتينية» التي يبرزها دي ليبيرا كخطاب لـ«المثقفين الجدد» الذين هيمنوا على الحياة الثقافية في أوروبا خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر.

والسؤال المركزي الذي يطرحه دي ليبيرا في هذا الصدد هو التالي: كيف تحول «الفلاسفة» الذين كانوا أساتذة في الجامعات لتكوين الموظفين من «مثقفين

---

(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(١٧) Alain de Libera, *Penser au moyen âge*, chemins de pensée (Paris: Seuil, °1991).

(١٨) عنوان الفصل الرابع من الكتاب، ويقصد بـ «التراث المنسي»: التراث العربي الإسلامي.

عضويين» يخدمون أجهزة السلطة، كيف تحول هؤلاء إلى فلاسفة «متكلمين» يخاطبون الجمهور ويصارعون الفكر الرسمي، فكر الكنيسة؟

إن هذا السؤال يكتسي أهمية بالغة في نظر دي ليبيرا، ذلك لأن تحرر الفلسفة من المهنة (مهنة الاستاذية بين جدران الجامعات) هو في نظره: «العلامة التي تشير إلى اللحظة الحقيقية لميلاد المثقفين». وإذاً: «فإن كان بعض المثقفين العضويين في العصر الوسيط قد توجهوا بالكلام إلى الجمهور فإنه من الضروري أن نحاول فهم كيف تمكنوا من خلال ذلك، كيف توصلوا، على عكس ما كان منتظراً، إلى تنظيم تعليم قادر على أن يجلب إليه جمهوراً من المستمعين من خارج الجامعات؟». وإذا نحن أردنا أن نستعمل مصطلحاً عربياً إسلامياً أمكننا التعبير عن الإشكال الذي يطرحه دي ليبيرا بالصيغة التالية: كيف أمكن فلاسفة أوروبا القرن الثاني عشر الذين كانوا يعملون في الجامعات كأساتذة موظفين، كمثقفين عضويين مهمتهم تكوين خدام الدولة ومجال نشاطهم محصور بين جدران الجامعات. . كيف أمكنهم أن يخترقوا الحدود المادية والمعنوية لجامعاتهم ليتحولوا إلى «متكلمين»، أصحاب مقالات، يخاطبون عموم الناس؟

يجيب دي ليبيرا قائلاً: إن هذا الخطاب الفلسفي/الكلامي «لم يولد من تلقاء نفسه، بل لقد تعلمه أصحابه واستضمروه واستوعبوه، انطلاقاً من مصادر محددة معروفة هي ذلك التصور للحياة الفلسفية الذي صاغه فلاسفة بلاد الاسلام، الورثة الأوائل للفلسفة اليونانية في القرون الوسطى. إن اقتباس المثل الأعلى الفلسفي العربي مع مقدماته الكوسمولوجية والفلكية والسيكولوجية والاخلاقية قد ساعد على نشر الفلسفة خارج الجامعة. لقد تمكن النموذج العربي الاسلامي لـ «الفيلسوف» من أن يفرض نفسه على قسم من المجتمع المسيحي بواسطة فلاسفة جامعيين، لأنه نموذج تشكل في عالم بدون جامعات[١٩] ولأنه أيضاً نموذج يجعل الدراسة تتوج بالحكمة ويعد بالاستمتاع بتجربة ثقافية خالصة [أي بلذة عقلية]، عند آخر مراحل اكتساب المعرفة».

وسيطول بنا المقال لو أخذنا نتتبع مع دي ليبيرا التأثير الذي كان للفلاسفة العرب في ظهور المثقفين الجدد، أو الفلاسفة المتكلمين، الذين عرفوا بـ «الرشديين اللاتينيين». فلنقتصر، إذاً، على الاشارة إلى الطريقة التي وظف بها هؤلاء الفلاسفة نظرية ابن رشد في الفصل بين الدين والفلسفة. لقد عمد ابن رشد، بعد المشاكل التي أثارتها محاولة الفارابي وابن سينا دمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين، وهي المحاولة التي بدت للغزالي متهافتة فتصدّى لنقضها وبيان بطلان نتائجها، عمد

---

(١٩) لم تعرف أوروبا في ذلك الوقت مكاناً للعلم إلا بين جدران الجامعات. أما في العالم الإسلامي فقد كان العلم يتلقى في المدارس والمساجد والمجالس. . .

ابن رشد إذاً إلى تصحيح الوضع، فبيّن كيف أن الدين بناء مستقل بنفسه له أصوله الخاصة، وأن الفلسفة كذلك بناء مستقل بنفسه لها هي الأخرى مقدماتها الخاصة، وأن التقاء البناءين وتآخيهما وتكاملهما أمور يجب أن تلتمس، لا في الأصول ولا في البناء، بل في الغاية والهدف، من حيث إن كلا منهما إنما يرمي في نهاية المطاف إلى تحقيق الفضيلة...»[٢٠].

هذا النوع من الفصل بين الدين والفلسفة تلقفه الرشديون اللاتينيون وقرأوه على ضوء مشاكل الثقافة المسيحية فقالوا بـ «نظرية الحقيقتين» ونسبوها إلى ابن رشد: الحقيقة الدينية والحقيقة العقلية، وأنه يجب الأخذ بهما معاً حتى ولو تعارضتا، وفي هذه الحالة يجب القول: «هذه هي النتائج التي يقودني إليها عقلي باعتباري فيلسوفاً، ولكن بما أن الله لا يمكن أن يكذب، فإني أسلم بالحقيقة التي كشفها لنا بالوحي وأتمسك بها بواسطة الإيمان». وواضح أن هذا النوع من التوظيف لنظرية ابن رشد في علاقة الدين بالفلسفة كان الهدف منه إثبات سلطة العقل مستقلة عن سلطة الكنيسة ونداً لها، الشيء الذي يعني إعطاء الفلاسفة الشرعية نفسها التي لرجال الدين. وهكذا يتحول الفصل الرشدي، العربي الاسلامي، بين الدين والفلسفة إلى فصل «رشدي» لاتيني بين الكنيسة والفلسفة، الشيء الذي مهد الطريق إلى المناداة بالفصل بين الكنيسة والدولة، إلى اللائكية، وهو ما لم يكن يخطر ببال ابن رشد قط، ابن رشد العربي الاسلامي الذي لم يقل بـ«حقيقتين» وإنما قال بحقيقة واحدة تقررها الفلسفة بخطابها البرهاني، ويقررها الدين بخطابه البياني، ابن رشد الذي وضع قانوناً لتأويل الخطاب البياني عندما يتعارض ظاهرياً مع الخطاب البرهاني واشترط أن لا يتجاوز التأويل حدود التجوز كما يمارس في اللسان العربي[٢١].

---

(٢٠) انظر: محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ط ٢ مزيدة ومنقحة (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٢).

(٢١) فكرة الحقيقتين غريبة عن مجال التفكير الإسلامي حيث لا كنيسة تنازع سلطة العقل. وعلماء الإسلام من مفسرين وفقهاء وفلاسفة مجمعون على أن الحقيقة التي يقررها القرآن لا تتنافى مع العقل، بل هي مطابقة لأحكامه، والقرآن يدعو إلى اعتماد العقل وتحكيمه. وإذا اختلف ظاهر النص الشرعي مع حكم العقل، وهذا نادراً ما يقع، فيجب تأويل النص بالصورة التي تجعل معناه مطابقاً للعقل، وهناك أصول وقواعد للتأويل السني للنصوص وفي مقدمتها المعرفة بأساليب اللغة العربية في التعبير والمعرفة بأسباب النزول... الخ. وابن رشد لا ينفرد برأي في هذه المسألة وإنما يفصل كيفية التأويل ودرجاته ومتى يجب ومتى لا يجوز. انظر تفصيل ذلك في: المصدر نفسه، ولا سيما الدراسة الخاصة بالمدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس.

ـ ٤ ـ

وبعد فلربما يأخذ القارئ علينا أننا أطلنا في الحديث عن «المثقفين» في الحضارة الأوروبية، الحديثة والوسيطية، وأننا بذلك قد ابتعدنا عن موضوعنا: «المثقفون في الحضارة العربية الاسلامية». غير أن هذا المأخذ سيصبح غير ذي موضوع إذا تنبه القارئ إلى أننا إنما ابتدأنا من حيث كان يمكن أن ننتهي. إن إبراز دور المثقفين العرب القدامى في ظهور المثقفين في الحضارة الأوروبية جزء من صميم موضوعنا، وقد فضلنا الابتداء به، لا من أجل التباهي أو تأكيد الذات، بل لغرض استراتيجي يتعلق بالمنهج.

فعلاً يتعلق الأمر هنا باستراتيجيا معينة لتطويق الموضوع والإمساك بتلابيبه. لقد كان يمكن أن نشرع في الحديث عن «المثقفين» في الحضارة العربية الاسلامية، فنذكر العلماء والفقهاء والأدباء والمؤرخين الخ... ونبحث في وضعياتهم وأدوارهم الخ... وقد يمتد بنا الحديث إلى «فقهاء السلاطين وكتّابهم»... وسنكون بذلك قد استقصينا أصناف أهل العلم والمعرفة والأدب، فما الحاجة بعدئذ إلى إضافة مقولة تصنيفية جديدة؟ إننا لو فعلنا ذلك لكنا قد أهملنا حجر الزاوية في موضوعنا، بل صلبه وجوهره. لقد فضلنا إذاً الانطلاق في بحثنا من تحديد مقولة: «المثقفون» كما تستعمل الآن في خطابنا العربي المعاصر، وذلك بالرجوع إلى مرجعيتها الأصلية، إلى «مسقط» رأسها (حادثة دريفوس). ولما كانت هذه المقولة قد استعملت وتستعمل الآن في مرجعيتها الأصلية (اللغة الفرنسية) استعمالاً ارتدادياً نقلها إلى القرن الثاني عشر الميلادي الذي شهد ميلاد فئة «المثقفين» في أوروبا من خلال الاحتكاك بالثقافة العربية الاسلامية والاقتباس منها، فلقد وجدنا من الضروري ومن المفيد الوقوف على المعنى الذي من أجله سمي أولئك «المثقفون» بهذا الاسم.

وهكذا أمكننا أن نبرز كيف أن ظاهرة «المثقفين» في أوروبا المسيحية في القرون الوسطى قد ارتبطت تاريخياً بثلاثة معطيات رئيسية:

١ ـ معطى حضاري وقوامه ظهور المدن في أوروبا نتيجة الاتصال مع الحضارة العربية الاسلامية.

٢ ـ معطى ثقافي ويتمثل بصورة خاصة في ترجمة الفلسفة والعلوم من العربية إلى اللاتينية.

٣ ـ معطى مهني، وقوامه ظهور فئة تمتهن العمل الفكري وتعيش منه،

ويتعلق الأمر بأساتذة الجامعات أساساً. . .

وهكذا نجد أنفسنا أمام النتيجة التالية التي يفرضها علينا التاريخ الأوروبي نفسه، وهي أن ظاهرة «المثقفين» في الوطن العربي المعاصر، إذا كانت ترجع إلى الاحتكاك بالثقافة الأوروبية الحديثة، فإن الظاهرة نفسها نشأت في أوروبا الوسيطية نتيجة الاحتكاك بالثقافة العربية الاسلامية. وهذا يعني أن البحث في «تاريخ» هذه الظاهرة في أوروبا هو الطريق الملكية التي تقود إلى الظاهرة نفسها في الحضارة العربية، الطريق التي يفرضها المنهج العلمي الذي هو منهج ارتدادي أساساً يذهب من الظاهرة كما هي الآن إلى أصولها وعوامل كونها. وبعبارة أخرى، ينطلق المنهج العلمي دوماً من النتائج إلى مقدماتها وأسبابها، وقد يستمر البحث الارتدادي فينظر إلى هذه المقدمات كنتائج لمقدمات سابقة. . . بهذا المنهج الارتدادي إذاً صرنا الآن أمام حقيقة تاريخية تفرض نفسها هي: **أن المثقفين في العصور الوسطى الأوروبية هم من نتاج المثقفين في الحضارة العربية الاسلامية.**

من هذه النتيجة سننطلق إذاً في البحث داخل معطيات الحضارة العربية الاسلامية عن أولئك الذين يصح أن يطلق عليهم اسم: «المثقفون»، أعني أولئك الذين تنطبق عليهم التحديدات التي ذكرنا، سواء منها التحديدات النظرية العامة التي دشنا بها هذا القول أو التحديدات التاريخية الخاصة بمثقفي القرن الثاني عشر الميلادي في أوروبا. سننتقل إذاً إلى المرجعية العربية الاسلامية ناقلين معنا جميع النتائج التي حصلنا عليها من المرجعية الأوروبية، ولكن لا بوصفها قوالب جاهزة أو موجهات نظرية ثابتة جامدة، بل باعتبارها، فقط، خبرة أو لياقة فكرية، تمكننا من أن نرى ما لم يكن من الممكن أن نراه قبل اكتسابها. إننا الآن نرى بوضوح تام أنه إذا كان ثمة فئة من العاملين بفكرهم في الحضارة العربية الاسلامية تنطبق عليها، أكثر من غيرها، مقولة: «المثقفون» فهي بكل تأكيد الفئة التي تحمل اسم: «المتكلمون والفلاسفة». لقد توصلنا إلى هذه النتيجة عبر منهج ارتدادي انتقلنا فيه من: «مابعد» (الأوروبي) إلى «ماقبل» (الاسلامي)، وكان مجال بحثنا يقع خارج موضوعنا، وسيكون علينا الآن أن نصل إلى النتيجة نفسها بالمنهج التاريخي الذي تتم الحركة فيه من «ماقبل» (المقدمات) إلى «مابعد» (النتائج)، وهنا سيكون مجال بحثنا ـ بالضرورة ـ داخل موضوعنا.

من أين نبدأ؟ وأي باب من أبواب الحضارة العربية الاسلامية ينقلنا مباشرة إلى رواق «المثقفين» فيها، وإلى الأوائل منهم خاصة؟

لقد تعلمنا خلال الطريق التي سلكناها جملة أمور، منها أن المثقفين ليسوا

طبقة، بل هم أفراد يتحددون بوعيهم الفردي، تماماً كما تتحدد «الطبقة» بالوعي الطبقي. وهكذا فإذا كان العمال اليدويون أو من في معناهم لا يشكلون طبقة إلا إذا هيمن الوعي الطبقي لديهم على الوعي الفردي فيهم، فإن المشتغلين بفكرهم، أهل العلم والمعرفة أياً كان نوعهم، لا يكونون «مثقفين» إلا إذا كان الوعي الفردي مهيمناً لديهم. المثقف إذاً كائن فردي تتمثل فرديته في كونه له كفرد وعي خاص، ورأي خاص، وربما رؤية للعالم خاصة. وإذاً فالباب الذي يتعين علينا الدخول منه إلى رواق «المثقفين» داخل الحضارة العربية الاسلامية هو ذلك الباب الذي ظل فيها مغلقاً أو شبه مغلق إلى الآن: باب «الفرد» و«الفردية». فلنقتحم هذا الباب بطرح السؤال التالي: كيف يتحدد «الفرد» في الحضارة العربية الاسلامية؟ وبعبارة أخرى: ما هي شبكات التحليل التي تمكننا من الوصول إليه؟

هنا، سنجد أنفسنا مرة أخرى مضطرين إلى الرجوع إلى الحضارة الأوروبية لأن لفظ «فرد» كما يجري استعماله الآن في الخطاب العربي المعاصر محمل بدلالات لم تكن له في ثقافتنا العربية، إنه ترجمة لكلمة «individu» التي تعني في الخطاب السياسي الاجتماعي السيكولوجي الأوروبي المعاصر: «الموجود البشري بوصفه كائناً متميزاً عن الآخرين، ويقال في الغالب في مقابل المجتمع والدولة» وإذاً ف «الفرد» في الخطاب الأوروبي ـ وبالتبعية في الخطاب العربي المعاصر ـ مقولة يتحدد معناها من خلال كونها المقابل/ الضد لمقولتي «المجتمع» و«الدولة». ومن هنا عبارة «الفرد والمجتمع» في الخطاب السوسيولوجي، وتتحول إلى «المواطن والدولة» في الخطاب السياسي الحديث والمعاصر. وتلك معانٍ ودلالات كانت غائبة تماماً عن مجال الحضارة العربية الاسلامية، فغابت كذلك عن معاجم اللغة العربية التي لا تعطينا عن «الفرد» إلا دلالات عددية خالية من أية حمولة اجتماعية أو سياسية. وهكذا نقرأ في **لسان العرب** لابن منظور، أكبر وأوسع معاجم اللغة العربية، نقرأ في مادة «فرد» ما يلي: «الفرد: الله تعالى. الفرد: الواحد الذي لا نظير له. الفرد: الوِتْر. الفرد: نصف الزوج. الفرد: ثور الوحش. الفرد من الإبل: المنتحية جانباً في المرعى والمشرب. الفرد: ما كان وحده...»، وليس هناك قط أية إشارة إلى «المجتمع» كطرف يتحدد به الفرد، لأن لفظ «مجتمع» في اللغة العربية المعجمية لا يحمل ما نفهمه منه اليوم من دلالات سوسيولوجية وسياسية. ف «المجتمع» في الاستعمال العربي القديم هو، إما اسم مكان أو زمان من «جمع» (أي يشير إلى مكان الاجتماع أو زمانه)، وإما مصدر ميمي يدل على ما يدل عليه لفظ «اجتماع». إنه إذاً لا يدل على ذلك «الوسط البشري الذي يندمج فيه الفرد والذي، بوصفه مجموعة من القوى المنظمة والتراتبية، يمارس عليه تأثيراً» والمعبر عنه بـ société (أي المجتمع في اللغة العربية المعاصرة). ومن هنا كان الحديث عن

«الفرد» في اللغات الأوروبية يدور ولا بد حول علاقته بالمجتمع، علاقة التأثير والتأثر، علاقة الاندماج والتمرد.

وواضح أن عدم استعمال لفظ «الفرد» في اللغة العربية كمقولة تتحدد دلالتها من خلال علاقتها بمقولة «المجتمع» لا يعني أن الحضارة العربية لم يكن فيها أفراد. كلا إن الناس الذين بنوها وكانوا أهلها كانوا أفراداً من بني البشر. ولكن الاختلاف بين وضعية «الفرد» اليوم في المجتمع الحديث وبينه في الحضارة العربية الاسلامية والحضارات القديمة المماثلة لها هو أن الطرف «الآخر» الذي كان يتحدد به كمقولة لم يكن «المجتمع» ولا «الدولة» بل كان شيئاً آخر. وبعبارة أوضح، إن شبكات التحليل التي بإمكانها أن تجعلنا نمسك بـ «الفرد» في الحضارة العربية الاسلامية ليست هي نفسها تلك التي تمكننا من ذلك في الحضارة الأوروبية (والتي منها: المدينة، الجامعة، المجتمع، الحزب، النقابة، الدولة...). هناك شبكات خاصة سيكون علينا الآن توظيفها.

سبق أن حللنا في كتاب صدر لنا منذ بضع سنوات[٢٢] ما عبرنا عنه بـ «المحددات البنيوية للعقل السياسي العربي»، وقد حصرناها في ثلاثة: القبيلة، الغنيمة، العقيدة. وهي العناصر التي تشكل، في واقع الأمر، قاعدة البنية العميقة للمجتمع العربي الاسلامي في القرون الوسطى، البنية التي تحكم، ليس الفكر والممارسة السياسيين في هذا المجتمع وحسب، بل تؤسس أيضاً بنية المجتمع السطحية، مسرح النشاط السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي. وقد ميزنا في هذه البنية السطحية، هي الأخرى، بين ثلاثة عناصر أو مستويات تراتبية هي: الخليفة، الخاصة، العامة. وهاتان البنيتان، العميقة والسطحية، تميزان المجتمع العربي في القرون الوسطى، وتحددان بتفاعلهما الأطر الاجتماعية للانتماء التي هي في الوقت نفسه: الشبكات التي يجب أن تحلل عبرها جميع العلاقات التي تشكل نسيج المجتمع العربي، ومن جملتها علاقة «الفرد» بـ «المجتمع».

وبالرجوع إلى عناصر البنيتين مجتمعة (القبيلة، الغنيمة، العقيدة، الخليفة، الخاصة، العامة)، وبالنظر إليها بوصفها تشكل أزواجاً تقابلية، أي شبكات للتحليل، يتضح أن «الفرد» في المجتمع العربي الاسلامي كان يتحدد عبر الشبكات/الأزواج الخمس التالية: الراعي/الرعية، الخاصة/العامة، العطاء/الخراج

---

(٢٢) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، نقد العقل العربي؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠).

(أي الغنيمة)، العقيدة/القبيلة، ثم البدو/الحضر. وهكذا ف «الفرد» في المجتمع العربي كان يتأطر ويتحدد ضمن أطر الانتماء الخمسة السالفة، فهو:

١ ـ أحد أفراد الرعية.

٢ ـ ينتمي إلى الخاصة أو إلى العامة.

٣ ـ يأخذ العطاء أو يدفع الخراج.

٤ ـ تحميه القبيلة أو يحتمي بالعقيدة.

٥ ـ يعيش في البادية أو في الحاضرة.

ومعنى ذلك أن «الفرد» في الحضارة العربية الاسلامية لم يكن يدخل في علاقة مع «المجتمع» بوصفه كلاً واحداً، لأن هذا الأخير لم يكن يعلو على مكوناته الخمسة المذكورة، بل كان كل واحد منها يقوم مقامه، بحسب الظروف والأحوال، فينوب عنه في التأثير في الفرد ويتلقى التأثير منه.

والآن، وقد حصرنا الاطر الاجتماعية للانتماء، التي تحدد وضعية الفرد ومنزلته في المجتمع العربي، يمكننا أن ننتقل إلى «المثقف» الذي تشكل فرديته، كما بينا سابقاً، أولَ خصائصه ومميزاته. لنتساءل إذاً: أين كان يقع «المثقف» ضمن هذه الأطر، أو الشبكات الخمس؟

واضح أنه:

١ ـ كان ينتمي إلى الرعية (الخليفة والحاكم والقاضي والكاتب... لا يدخلون في مقولة «المثقفين» حتى ولو كانوا أهل علم ومعرفة).

٢ ـ وبما أن ثقافته، أي مهنته الفكرية/الكلامية تمنحه امتيازاً وسلطة وجاهاً (إذ هو يستقطب مستمعين وجمهوراً وأتباعاً) فهو من الخاصة.

٣ ـ وبما أنه يعمل بفكره في الغالب، فهو يعيش من العطاء (أجراً أو هبة)، وبالتالي لا يدفع خراجاً.

٤ ـ وبما أن سلاحه هو فكره ولسانه فهو بـ «العقيدة» يحتمي وبالرأي يتمسك (وليس بالقبيلة التي قد يعلو عليها، هذا إذا لم يكن غير ذي قبيلة أصلاً كأن يكون من «الموالي» ومن في معناهم).

٥ ـ وأخيراً، وبما أنه صاحب علم ومعرفة فهو من الحضر، لا من البادية، لأن «العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة» كما يقول ابن خلدون. وإذا كانت هذه التحديدات تنطبق على غالبية أهل العلم والمعرفة من فقهاء ومحدثين ونحاة ومؤرخين... الخ، فإن المثقف يتميز منهم جميعاً بكونه لا يتخذ من «العقيدة»

مجرد إطار للانتماء والاحتماء، بل هو يمارس فرديته فيها وعليها فيحولها إلى «رأي» له، به يتميز، وبه يعرف. وبعبارة أخرى، إنه يمارس «العقيدة» لا كمجرد اعتقاد، بل أيضاً كرأي وتعبير عن هذا الرأي: إنه بذلك يتحول إلى صاحب رأي ومقالة، وأكثر من ذلك يتجه بكلامه ومقالته إلى الجمهور (أي المستمع) ويتخذ من الأطر الاجتماعية التي تؤطر هذا الجمهور موضوعاً لكلامه: يتكلم في علاقة الراعي بالرعية، وفي علاقة «الخاصة» بالخليفة من جهة، وبالرعية من جهة أخرى. وقد يتكلم في الخراج والعطاء وفي القبيلة والغنيمة، ولكنه في كل ذلك يتكلم عبر «العقيدة» وخطابها وأحكامها. وبعبارة أخرى، هو يمارس الثقافة (والسياسة جزء منها) بتوسط «العقيدة»، يوظف أحكامها ومفاهيمها وتقنيات خطابها.

هذه تعميمات تحتاج إلى بيان، فلنلتمس الوضوح لها من معطيات التاريخ، تاريخ الحضارة العربية الاسلامية. لنرجع إذاً إلى معطيات هذه الحضارة ولنتساءل متى بدأ فيها «الكلام» وكيف تطور، «الكلام» بوصفه العنصر الجوهري المكوّن لهوية «المثقف» كما بينا؟

ـ ٥ ـ

من الحقائق التي يعرضها علينا تاريخ الفكر البشري، بما في ذلك تاريخ العلم، أن الناس يبدأون في ممارسة فن من القول أو نوع من المعرفة قبل أن يُسَمُّوه ويقننوه، تماماً مثلما تكلموا اللغة قبل وضع قواعد لها. إن إعطاء اسم لجملة من المعارف يأتي دائماً في مرحلة لاحقة عندما تصبح تلك المعارف في حاجة إلى تبويب وتنظيم وقابلة للتقعيد والترسيم. و«علم الكلام» في الحضارة العربية الاسلامية شأنه هذا الشأن. لقد «تكلم» الناس وخاضوا في «الكلام» قبل أن يطلقوا على جملة المسائل التي صارت موضوعاً لنوع خاص من الخطاب اسم «علم الكلام». وإذا كنا لا نعرف بالتدقيق متى ظهر اصطلاح «علم الكلام» فإن ما يورده الشهرستاني في هذا الصدد يبرز طول المسافة الزمنية التي تفصل بين ابتداء «الكلام» كممارسة وبين ظهور مصطلح «علم الكلام».

أما ابتداء ممارسة «الكلام» و«التكلم»، في التاريخ العربي الاسلامي، فيربطه الشهرستاني، كما فعل أبو الحسن الأشعري من قبله[٢٣]، بظهور «**الخلاف**». وبعد

(٢٣) أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ٢ ج في ١ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦١).

أَنْ يَسْرِدَ أهم الموضوعات التي وقع حولها «خلاف» في الرأي زمن النبي والخلفاء الراشدين، وقد كان خلافاً «ظرفياً» لم يكن له مابعده، انتهى إلى عهد علي بن أبي طالب الذي يقول عنه إنه «انقسمت الاختلافات بعده إلى قسمين: أحدهما الاختلاف في الإمامة، والثاني الاختلاف في الأصول». أما الاختلاف في الإمامة، وهو «أعظم خلاف بين الأمة»، فقد انحصر كما يقول في تيارين كبيرين: تيار يقول إن الامامة تثبت بالاتفاق والاختيار (وهو رأي من سيعرفون بأهل السنة) وتيار يقول بأنها تثبت بالنص والتعيين (وهو رأي من سيعرفون بالشيعة). أما الاختلاف في «الأصول» فيحدد الشهرستاني تاريخ ابتدائه بـ «آخر ايام الصحابة» (أي ما يطابق عهد عبد الملك بن مروان، على وجه التقريب)، ويربطه بظهور «بدعة معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الاسواري في القول بالقدر وإنكار إضافة الخير والشر إلى القدر...». ثم بعد أن يوجز تطور هذا الخلاف مع المعتزلة بصورة خاصة يضيف قائلاً: «ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين نشرت أيام المأمون فَخَلَطَتْ مناهجها بمناهج الكلام وأفردتها فناً من فنون العلم وسمتها باسم الكلام»[(٢٤)].

يضعنا هذا النص مباشرة في قلب موضوعنا. لقد انتهينا من البحث في ظهور «المثقفين» في الحضارة الأوروبية إلى أن نسبهم الفكري والمنهجي يرجع إلى المتكلمين والفلاسفة في الاسلام. وها هو الشهرستاني يضعنا أمام بداية «الكلام» وبداية «الفلسفة» انطلاقاً من التأريخ لـ «الخلاف» في الاسلام. والحق أن ظهور «المثقف» لا يمكن أن يتم إلا بظهور «الخلاف»، ظهور الآراء المتعددة المتنوعة المختلفة. لقد ظهر «الكلام» مع ظهور «الخلاف»، وعندما تبلورت قضاياه وتحددت وصار التكلم فيها بمنهج وفي إطار مذهب، نضجت فيه «المقالات» فارتفع إلى مستوى «العلم»، أي أصبح قابلاً للتصنيف والتبويب، والعرض المنظم، وقد صادف ذلك ترجمة فلسفة اليونان وعلومهم، فتزامن نضج «مقالات المتكلمين» مع بداية انتشار «أقاويل الفلاسفة»، فقام جيل من المثقفين «الجدد» هو جيل المتكلمين الفلاسفة والفلاسفة المتكلمين، ليحل محل الجيل القديم أصحاب الرأي و«المقالات». لقد ظهر الجيل الأول نتيجة انفصال «العقيدة» عن «القبيلة»، وظهر الجيل الثاني نتيجة اصطدام «العقيدة» الدينية الاسلامية مع «العقيدة» العقلية، اليونانية.. وفي الفقرات التالية نصوص مرشدة وبيانات عامة.

---

(٢٤) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، ٣ج في ١ (القاهرة: مؤسسة الحلبي وشركاه، ١٩٦٨)، ج ١، ص ٢٢.

كانت الجماعة الاسلامية الأولى زمن النبي ﷺ وعلى عهد الخلفاء الراشدين، وإلى أواخر عهد عثمان، أشبه ما تكون بخلية واحدة لا انقسام فيها. وعندما استفحل الخلاف بين عثمان ومعارضيه بدأ الانقسام، وكان من أهم مظاهر الانقسام، هذه الظاهرة التي يسجلها أبو بكر بن العربي الفقيه المتكلم الأشعري الأندلسي بقوله: «كان الأمراء قبل هذا اليوم وفي صدر الاسلام هم العلماء، والرعية هم الجند، فاطرد النظام، وكان العوام القواد فريقاً والأمراء آخر. ثم فصل الله الأمر بحكمته البالغة وقضائه السابق فصار العلماء فريقاً والأمراء آخر، وصارت الرعية صنفاً وصار الجند آخر، فتعارضت الأمور ولم ينتظم حال الجمهور...»[(٢٥)].

«كان الأمراء.. هم العلماء»: كان الصحابة أمراء وعلماء في الوقت نفسه، يحكمون بالشرع ويشرعون للحكم. ثم حصل خلاف حول الحكم فاستأثر الأمراء بالحكم وتمسك العلماء بالرأي. حصل استبداد بـ «الأمر» أدى إلى استقلال «الرأي» فانفصل العلم والثقافة عن السياسة وبدأت فئة «المثقفين» الأوائل في الاسلام بالظهور.

١ ـ حدث ذلك أول ما حدث عندما عادت جماعة من المجاهدين من الغزو إلى المدينة، بعد مقتل عثمان، ووجدوا الخلاف قد استشرى والصراع قد احتدم: فريق مع عثمان وقبيله وفريق مع علي وأشياعه. وبما أنهم لم ينخرطوا في الصراع من أوله ولا كانت لهم مصلحة فيه، فقد احتكموا إلى عقولهم فشكوا في الأمر، إذ لم يتبين لهم المصيب من المخطئ، وقرروا الامتناع عن الانخراط في النزاع وانصرفوا عن ساحة «الأمراء» التي تمارس فيها السياسة بالقبيلة ومن خلالها، ليدشنوا لأنفسهم مجالاً جديداً تمارس فيه السياسة بالرأي والكلام. يقول ابن عساكر عن هؤلاء: «إنهم الشكاك الذين شكوا، وكانوا في المغازي فلما قدموا المدينة بعد مقتل عثمان، وكان عهدهم بالناس وأمرهم واحد ليس بينهم اختلاف، قالوا: إنا تركناكم وأمركم واحد وليس بينكم اختلاف، وقدمنا عليكم وأنتم مختلفون، فبعضكم يقول قتل عثمان مظلوماً وكان أولى بالعدل وأصحابه، وبعضكم يقول كان علي أولى بالحق، وأصحابه كلهم ثقة وعندنا مصدق. فنحن لا نتبرأ منهما ولا نلعنهما ولا نشهد عليهما، ونرجئ أمرهما إلى الله حتى يكون الله هو الذي يحكم بينهما»[(٢٦)].

---

(٢٥) ذكره: أبو عبد الله محمد بن علي بن الأزرق، **بدائع السلك في طبائع الملك**، تحقيق وتعليق علي سامي النشار، سلسلة كتب التراث؛ ٤٥، ٢ ج (بغداد: منشورات وزارة الاعلام، ١٩٧٧ ـ ١٩٧٨)، ج ١، ص ٣٩١.

(٢٦) أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، ذكره: أحمد أمين، **فجر الإسلام** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦١)، ص ٢٧٩.

«نُرْجِئُ أمرهما إلى الله»: أي لا ننحاز لا لمعاوية ولا لعلي، لا نتخذ موقفاً عملياً، لا نخضع لا لتأثير القبيلة ولا لمفعول الغنيمة. . . موقف سياسي، نعم. ولكنه موقف فكري كذلك وبالدرجة الأولى. ذلك أن هؤلاء قد وجدوا أنفسهم لا أمام صراع سياسي قبلي مجرد، بل أمام صراع يتم باسم الدين وفي إطاره، ذلك لأن الانحياز إلى أحد المتصارعين، علي أو عثمان، يعني القتال معه ضد الآخر، وهذا يقتضي من الناحية الدينية تكفير الآخر وإلا لما جاز قتال. وتكفير علي أو معاوية ليس بالأمر السهل، ولذلك «شكوا»، أي توقفوا عن الحكم. ومن هذا «الشك» في أي المتصارعين مؤمن حقاً وفي أيهما كافر فعلاً، ظهرت مسألة الايمان والكفر كمسألة تفرض نفسها كموضوع للنقاش، كموضوع لـ «الكلام». فعلاً، من هنا بدأ «الكلام» في الاسلام. . . ورواية ابن عساكر هذه لا شيء يدعو إلى الشك في مضمونها، فهي ليست يتيمة، بل تشهد لها روايات تتحدث عن اتخاذ كثير من الصحابة موقفاً مماثلاً: رفض الانخراط في الصراع بين علي ومعاوية، والتوقف. . والشك. وكان عبد الله بن عمر بن الخطاب ممن اشتهر بهذا الموقف، إذ تروى عنه في هذا الشأن أقوال مأثورة. ومن التصريحات التي تطرح بوضوح مسألة الايمان والكفر بصدد هذه القضية ما يروى من أن سعد بن أبي وقاص كان يقول في الفتنة: «لا أقاتل حتى تأتوني بسيف له عينان ولسان وشفتان، فيقول هذا مؤمن وهذا كافر»[٢٧]. وقد وصف هذا الموقف بـ «الإرجاء» تارة وبـ «الإعتزال» تارة أخرى. ويتحدث ابن سعد في **طبقاته** عن رجال كثيرين اتخذوا موقف «الارجاء» و«اعتزلوا» الفتنة، ومنهم من كان يروي أحاديث عن النبي ﷺ تدعو إلى «اعتزال» الفتن[٢٨].

٢ ـ وحدث ذلك مرة ثانية ـ أعني ظهور «المثقفين» في الاسلام ـ عندما تنازل الحسن بن علي بن أبي طالب لمعاوية بن أبي سفيان، بعد أن كان قد خرج لقتاله، وانهزم، ذلك أن جماعة من أصحاب علي لم يستسيغوا هذا التنازل الذي بدوره يثير «الشك»: فإذا كان معاوية قد اغتصب الحكم، وكان الحسن قد خلف أباه وهو يعتقد أن الحق معه فما الذي تغير؟ لقد كان معاوية في نظر أصحاب علي مغتصباً للحكم، تسبب في مقتل آلاف المسلمين، وهو إن لم يكن في مرتبة الكافر لكونه لم يصرح بالكفر، فهو قد ارتكب الكبائر بخروجه على الإمام الشرعي

---

(٢٧) أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، **الطبقات الكبرى** (طهران: مؤسسة النصر، [د.ت.])، ج ٣، ص ١٠١ ـ ١٠٢، مصوّر عن طبعة ليدن.

(٢٨) انظر نماذج من ذلك في: حسين عطوان، **الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي** (بيروت: دار الجيل، ١٩٨٦)، ص ١٥ وما بعدها.

بالسلاح وتسببه في مقتل آلاف المؤمنين. كيف يجوز التنازل له؟ وما حكم الشرع في مرتكبي الكبائر؟ سؤال دفع جماعة من أصحاب علي إلى «الشك»، والشك كلام وجدل في الذهن، فقرروا اعتزال الصراع والانصراف إلى البحث عن الحقيقة التي تجلو هذا الشك. كانت تلك هي المناسبة الثانية التي تم فيها «الاعتزال»، وهي المناسبة التي يتخذ منها أبو الحسين المالطي يوم ميلاد فرقة «المعتزلة». يقول عند تعرضه لآراء هذه الفرقة: «... وهم أرباب الكلام، وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم وأنواع الكلام، والمفرقون بين علم السمع وعلم العقل، والمنصفون في مناظرة الخصوم... وسموا أنفسهم معتزلة، وذلك عندما بايع الحسن بن علي عليه السلام معاوية وسلم إليه الأمر اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس، وذلك أنهم كانوا من أصحاب علي، ولزموا منازلهم ومساجدهم وقالوا نشتغل بالعلم والعبادة فسموا بذلك معتزلة»[(٢٩)]. وواضح أن اشتغالهم بـ «العلم والعبادة» لا يعني الامساك عن الاهتمام بالشؤون العامة وقضايا الساعة، بل بالعكس لقد ارتفعوا بالسياسة من ساحة الصراع والحرب إلى ساحة النظر والكلام، فدشنوا بذلك مدرسة فكرية كان لها شأن كبير في الثقافة العربية، مدرسة المعتزلة.

٣ ـ وحدث ذلك، للمرة الثالثة، في مناسبة تعتبر بمثابة شهادة الميلاد الرسمية لهذه المدرسة، مدرسة «أرباب الكلام» هؤلاء، وهي في الحقيقة مناسبة تسجل، لا مرحلة الميلاد بل مرحلة «البلوغ» والنضج... يحكي الشهرستاني أنه: «دخل واحد على الحسن البصري فقال: يا إمام الدين، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة، وهم وعيدية الخوارج، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركناً من أركان الايمان، ولا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهم مرجئة الأمة. فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً؟ فتفكر الحسن في ذلك، وقبل أن يجيب، قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً، بل هو في منزلة بين المنزلتين: لا مؤمن ولا كافر. ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن»[(٣٠)]، ثم تضيف الرواية: وسموا بذلك: معتزلة.

تلك هي المناسبات التي حفظها لنا التاريخ لتكون شاهدة على ميلاد هذا الجيل الأول من «المثقفين» العرب المسلمين الذين اعتزلوا الفتنة والاقتتال وتوقفوا عن مناصرة هذا الطرف أو ذاك (علي، معاوية، الخوارج)، ولكن، لا ليدخلوا بيوتهم ويلزموا حياداً سلبياً غير مبالين بواقع الأمة ومصيرها، بل بالعكس لقد رأوا

---

(٢٩) أبو الحسن محمد بن أحمد المالطي، **التنبيه والرد على أهل الاهواء والبدع**، تحقيق محمد زاهد الكوثري (بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٦٨)، ص ٣٥ ـ ٣٦.

(٣٠) الشهرستاني، **الملل والنحل**، ص ٤٧ ـ ٤٨.

وفهموا أن الحرب بين علي ومعاوية، وبين علي والخوارج، وبين هؤلاء وبني أمية، لم تكن حرباً نظيفة، لم تكن جهاداً في سبيل الله، بل لقد رأوا فيها حرباً غير مشروعة تحركها القبيلة من أجل الغنيمة، ويذكيها التطرف في القول والغلو في الدين وتكفير كل طرف الطرف الآخر.

ومما يجدر تأكيده هنا أن هؤلاء «المتكلمين» من العلماء في ذلك الوقت، في النصف الثاني من العصر الأموي بصورة خاصة، لم يكونوا يشكلون أحزاباً سياسية، كما ذهب إلى ذلك كثير من الباحثين المعاصرين. إن الأحزاب السياسية في ذلك الوقت ـ إذا كان لا بدّ من استعمال هذا الاصطلاح ـ كانت ثلاثة، لا غير: حزب بني أمية الحاكمين، وحزب الخوارج المعارضين الثائرين، وحزب الشيعة الذين كانوا يخلدون إلى السكينة تارة و«يخرجون» على الحكام تارة أخرى. أما هؤلاء «المثقفون» فلم يكونوا مناصرين لأي حزب من هذه الأحزاب، بل كانوا معارضين لها، لا بوصفهم حزباً، بل كأفراد، كمتكلمين... لقد كان كل واحد منهم صاحب رأي ومقالة، قد يلتقي بعضهم في فكرة أو فكرتين، وقد يختلفون فقط في طريقة عرضهم آرائهم والدفاع عنها. بعضهم كان يذهب مع المنطلق العقلاني المتسامح الذي انطلق منه إلى نهايته، الأمر الذي يجعل آراءه تبدو وكأنها «متحررة» أكثر من اللازم، وبعضهم كان ينظر إلى النتائج التي قد يؤدي إليها ذلك المنطلق، إذا فهمت مقطوعة عن أصولها، ولذلك يقف بها عند حدود معينة، فتبدو آراؤه لذلك في ثوب «محافظ». أما تصنيفهم إلى «أهل الحديث» و«أصحاب الرأي»، فهو تصنيف حديث تمّ في عصور تالية ويجب أن يؤخذ بمرونة كبيرة، ذلك لأن الواحد منهم قد يفضل «الحديث» في مجال (الفقه)، ولكنه يعتمد «الرأي» في مجال آخر (التأويل السياسي للعقيدة: الكلام)، وهناك من فعل العكس. ومن بينهم من فضّل أن يكون له في كل مقام مقال.

وأبعد الأمور عن الصواب في نظرنا تصنيفهم إلى فرق، ذلك لأن هذا النوع من التصنيف مصطنع تماماً في حقهم، وقد روّج له المؤلفون في **الملل والنحل والمقالات والفرق** الذين التزموا كمنهج لهم في التصنيف والتفريق حديثاً موضوعاً ينص على أن أمة الإسلام ستفترق إلى ثلاث وسبعين فرقة، فكان على كل مؤلف أن يوزع «المتكلمين» إلى هذا العدد من الفرق، يفرق خصوم المذهب الذي ينتمي إليه ويضفي الوحدة على فرقته ليجعلها «الفرقة الناجية»[٣١]. ويمكن للمرء أن

---

(٣١) انظر: الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، الفصل ٩.

يلمس مدى الضرر الذي ألحقه هذا التصنيف/التفريق بهذا الجيل الأول من المثقفون المتكلمين عندما يلاحظ مثلاً أن المؤلفين في الفرق قد فرقوا هؤلاء «المثقفين» إلى أربعة أصناف جعلوا منها ما سموه بـ «فرق المرجئة»، وهي بحسب اصطلاحهم: مرجئة الخوارج، ومرجئة القدرية، ومرجئة الجبرية، والمرجئة الخالصة، ويجعلون هذه الأخيرة فرقاً متعددة يسمونها بأسماء أشخاص اعتبروهم رؤساء لهذه الفرق. ولم يكن هؤلاء الأشخاص، في واقع الأمر، رؤساء فرق بل كانوا أصحاب آراء تختلف في أمور وتلتقي في أمور، قد يكون لبعضهم مؤيدون وقد لا يكون. على أن مؤلفي الفرق يضطرون، في كثير من الحرج، إلى التخلي عن تصنيفاتهم عندما يجدون أنفسهم أمام شخصيات مرجعية لا يقبل الرأي العام السني تصنيفهم ضمن فرق لا تتطابق آراؤها مع آراء أهل السنة، أعني الأشاعرة خصوصاً. وهكذا نجد الشهرستاني مثلاً يتخلى عن تصنيفاته ليذكر لائحة من «رجال الإرجاء» تضم شخصيات ذكرها بوصفها كذلك، أي بوصفها شخصيات علمية مرجعية تعلو على التصنيفات المذكورة، مثل الحسن بن محمد بن علي بن أبي طالب، وسعيد بن جبير، ومقاتل بن سليمان، وأبو حنيفة، ومحمد بن الحسن... تماماً مثلما فعل مع الحسن البصري عندما ذكره ضمن «القدرية» (القائلين بحرية الاختيار والمسؤولية ضداً على الجبر الأموي)، ثم شكّك في أن يكون الحسن البصري قد قال بـ «القدر» حتى لا يكون قد وافق المعتزلة في مبدأ من مبادئهم. والواقع أن الإحراج الذي شعر به الشهرستاني والذي جعله يمتنع من إدراج شخصيات يعتبرها الأشاعرة - الذين ينتمي إليهم - من مرجعياتهم، في لائحة المرجئة أو في لائحة القدرية، إحراج راجع لا إلى مواقف تلك الشخصيات المرجعية، بل إلى غياب النظرة التاريخية لدى مؤرخي الفرق عموماً، ذلك أنهم تعاملوا مع الآراء التي ظهرت في عصور سابقة بالمعايير نفسها التي تعاملوا بها مع خصومهم المعاصرين لهم. وهكذا فلما كان الحنابلة والأشاعرة خصوماً للمعتزلة، ولما كان المعتزلة يقولون بـ«القدر»، فلقد اضطر أولئك إلى نفي «القدر» عن الحسن البصري ليحتفظوا به كاملاً في سلسلة أسلافهم، تماماً مثلما فعل المعتزلة حينما تمسكوا بنسبة القول بـ«القدر» إلى الحسن البصري ليعدوه من طبقاتهم. ولما كان بعض من صنفهم الحنابلة والأشاعرة كـ «مرجئة» قد ذهبوا في مسألة «الإيمان» مذهباً معتدلاً متسامحاً فظهروا كـ «متحررين» أكثر من اللازم (قد يجر تحررهم إلى نوع من «الإباحية» إذا فهم فهماً عامياً)، فقد شعروا بالإحراج عندما وجدوا أبا حنيفة يقول، مثل أولئك، بأن الإيمان هو التصديق بالقلب والإقرار باللسان وليس من شرطه العمل (أي القيام بما أمر الشرع به والانتهاء عمّا نهى عنه)، ولذلك نجدهم يشككون في

أن يكون أبو حنيفة مرجئاً ويلتمسون لرأيه في الإيمان «مخرجاً».

لم يكن المتكلمون في العصر الأموي يشكلون حزباً ولا كانوا فرقاً، بل كانوا «مثقفين»، أي علماء متكلمين في القضايا الأساسية التي كانت تشغل الناس في عصرهم. وإذا كان «المثقفون» في أوروبا خلال العصر الوسيط قد اقترن ظهورهم بنشأة المدن وتأسيس الجامعات والاحتكاك بالثقافة العربية الإسلامية عبر الترجمة، فإن هذا الجيل الأول من «المثقفين» في الحضارة العربية الإسلامية قد ارتبط ظهوره، كما بيّنا، بظهور «الخلاف» وتحوّله إلى «فتنة»، عملية وفكرية. صحيح أنهم كانوا مرتبطين بالمدن، إذ ظهروا أول الأمر في المدينة ونشطوا في البصرة وطالوا دمشق نفسها، وصحيح كذلك أنهم اتخذوا من المساجد ساحة لعرض آرائهم وتقرير مقالاتهم ونشرها بين الجمهور، ولكنهم في المقابل لم يكن للثقافات السابقة على الإسلام أي أثر لا في ظهورهم ولا في اتجاه فكرهم[٣٢]. لقد كانت ظروف نشأتهم ظروفاً عربية إسلامية محضاً، ظروف «الخلاف» حول الإمامة (حرب صفين، حرب الجمل، ثورات الخوارج والشيعة) وما رافق ذلك من تطرف في القول ومن تكفير كل طرف للطرف الآخر، وهكذا جاء خطابهم خطاباً إسلامياً محضاً، يستند إلى العقل، ويحتج بالقرآن والحديث، و«يتكلم» في قضايا إسلامية محض: قضية الإيمان والكفر، وقضية مرتكب الكبيرة، وقضية الجبر والاختيار، وقضية العلم الإلهي و«خلق القرآن»... وهي قضايا كانت لها أبعاد سياسية ترتبط مباشرة بقضية الإمامة. وكما هو الشأن في جميع القضايا التي لها أبعاد سياسية، فإن كلام هؤلاء «المثقفين» في المسائل المذكورة لم يكن خطاباً مرسلاً (غير ملتزم بقضية) ولا كان خطاباً لاهوتياً أو ميتافيزيقا، بل كان خطاباً دينياً ذا مضمون سياسي، وكان هذا هو معنى «الكلام» في ذلك الوقت. لقد كان هناك تمييز واضح بين «الفقه» (أو العلم) وبين (الكلام): الفقه كان تقريراً أو استنباطاً لأحكام الشرع في العبادات والمعاملات، أما «الكلام» فكان تقريراً لرأي شخصي في قضايا الأمة والمجتمع. ولما كانت أهمّ قضية شغلت المجتمع والأمة في ذلك الوقت هي قضية الإمامة، فإن «الكلام» كان في حقيقته ومرماه رداً واعتراضاً واحتجاجاً على نوع التوظيف الذي يقوم به المنخرط في الفتنة، حاكماً كان أو ثائراً، للخطاب الديني.

(٣٢) أما تأثير ابن سبأ وغيره من ناشري الاسرائيليات والغنوصيات فقد كان متجهاً إلى «العامة» وقياداتها السياسية. وأما ما يقال عن تأثير يوحنا الدمشقي في غيلان الدمشقي فمردود، لأن كتب يوحنا هذا لم تترجم إلا بعد انتشار آراء غيلان والقدرية. انظر: عطوان، **الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي**، ص ٣٣.

وفي الفقرة التالية أمثلة على ذلك.

إذا نحن أردنا أن نوجز مضمون الآراء والأفكار التي كان ينشرها ويدافع عنها ذلك الجيل الأول من «المثقفين» في الإسلام الذين تصنفهم كتب الفرق إلى «مرجئة» و«قدرية»[٣٣]، أمكن القول إنها تدور حول محورين رئيسيين: التسامح من جهة، والتأكيد على حرية الإنسان، وبالتالي إقرار المسؤولية من جهة ثانية.

١ ـ أما التسامح فيتجلى في تحديدهم معنى «الإيمان». وقد طرحت هذه المسألة بشكل رسمي ومكثف زمن الحرب بين علي ومعاوية، حين اعتزل الفتنة كثير من الصحابة، كما ذكرنا. إن «اعتزال» الفتنة لم يكن مساندة لمعاوية، ولا كان يعني «التوقف» عن التفكير في المشكلة، ولكنه كان يسمح برفع القضية من مستوى الاستغلال السياسي الأموي والتطرف «الخارجي» إلى مستوى التفكير الموضوعي الحيادي. لقد كان أولئك الذين اعتزلوا الفتنة موقنين بأن معاوية لم يكن كافراً، لا، ولا كان علي بن أبي طالب يخطر بباله أنه بمحاربته معاوية يضع نفسه موضع الكافر، بل إن كلاً منهما كان يحارب من موقع أنه على حق وأن خصمه هو المخطئ. ولكن بما أن الحرب قد ترتب عنها قتل المسلمين، وبما أن القتل معصية كبيرة، لأنها إتيان لما حرم الله (وقد حرم القتل والزنا والسرقة وشرب الخمر وترك الصلاة وعدم صوم رمضان إلخ...) فإن مسألة «الكفر والإيمان» قد ارتبطت بمسألة «مرتكب الكبيرة» وأصبحت هذه تنوب عن تلك، وصار السؤال

---

(٣٣) تمدنا كتب الفرق بأسماء عدد من الأشخاص تنسب إليهم هذه الفرق. فالشهرستاني مثلاً يذكر ضمن من يسميهم بـ «المرجئة الخالصة»: اليونسية، أصحاب يونس بن عون النميري، والعبيدية أصحاب عبيد المكتئب، والغسانية أصحاب غسان الكوفي، والثوبانية أصحاب أبي ثوبان. ويضيف إلى هؤلاء أبو مروان غيلان الدمشقي، وأبو شمر، ومويس بن عمران، والفضل الرقاشي، ومحمد بن شبيب، والعتابي، وصالح قبة. ثم يذكر التومنية أصحاب أبي معاد التومني، والصالحية أصحاب صالح بن عمر الصالحي. وبعد أن يذكر هؤلاء الذين يعتبرهم فرقاً أو رؤساء فرق يذكر شخصيات علمية مرجعية معروفة لم يصنفها ضمن الفرق وإنما وصفها بأنها من «رجال المرجئة» وهم: الحسن بن محمد بن علي بن أبي طالب، وسعيد بن جبير، وطلق بن حبيب، وعمر بن مرة، ومحارب بن زياد، وذر، وعمرو بن ذر، وحماد بن أبي سليمان، وأبو حنيفة، وأبو يوسف، ومحمد بن الحسن، وقديد بن جعفر. ويصنف الشهرستاني هذه الشخصيات كـ «أئمة الحديث» تمييزاً لهم من «أصحاب المقالات» المذكورين آنفاً والذين كانوا يعتمدون النقاش العقلي. أما نحن فنعتبر هؤلاء وأولئك ضمن مقولة «المثقفين» مع الاحتفاظ بكل ما يفصل بينهم من خلافات مذهبية أو تباين في طرق التفكير والاستدلال. ذلك أن «المثقفين» لا يشكلون طبقة ولا جماعة حزبية ولا جمعية تجمعها وجهة نظر واحدة ومذهب واحد. فما يميز «المثقفين» هو أنهم أصحاب رأي، سواء عبروا عنه بالاستناد إلى العقل والاستدلال أو باعتماد النصوص المرجعية. انظر: الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج ١، ص ١٣٩ وما بعدها.

يطرح على الشكل التالي: هل مرتكب الكبيرة مؤمن أم كافر؟

لقد اكتست هذه المسألة بُعداً آخر عندما أسلمت شعوب بأكملها بواسطة الفتوحات ولم تكن تعرف لا العربية ولا الحلال والحرام، بل كانت تجهل الفرائض، فلا تقوم بها وتجهل الحرام فلا تتجنبه. . . وبالتالي ترتكب بعض الكبائر مما كان لابد من أن يدفع إلى التساؤل: هل يطعن ذلك في إيمانها أم لا؟ وهكذا أصبح تحديد معنى «الإيمان»، انطلاقاً من موقف التسامح والمرونة وتجنب التطرف والغلو، ضرورة يمليها ليس فقط الوقوف في وجه التطرف «الخارجي» الذي يوظف الدين سلاحاً في الصراع السياسي، بل تمليها كذلك مواجهة بعض الحالات الظرفية التي رافقت انتشار الإسلام عبر الفتوحات.

من هنا إذاً ظهرت تعريفات لـ «الإيمان» تميز فيه بين «التصديق»، وهو المعنى اللغوي للكلمة وبين «العمل»، أي القيام بالفرائض الدينية وتجنب المنهي عنه. وإذا كان معظم مؤرخي الفرق المتأخرين ينكرون أن يكون الإمام أبو حنيفة «مرجئاً»، بالمعنى الذي يعطيه هؤلاء لـ «الإرجاء»، أي بوصفه يتضمن عدم التقيّد بالواجبات الدينية أو على الأقل التساهل فيها، وهو تأويل فيه تعسّف وتجاوز كبيرين، فإن المصادر السنية لم تستطع أن تجرد أبا حنيفة من تصوّره للإيمان القائم على التسامح والمرونة وتجنب الشطط والتطرف في تعريف «المؤمن»، بل إن أبا الحسن الأشعري لا يتردد في إدراك أبي حنيفة وأصحابه كإحدى فرق «المرجئة». يقول: «والفرقة التاسعة من المرجئة: أبو حنيفة وأصحابه. يزعمون أن الإيمان: المعرفة بالله والإقرار بالله والمعرفة بالرسول والإقرار بما جاء من عند الله في الجملة دون التفسير»، ثم يضيف: «ولم يجعل أبو حنيفة شيئاً من الدين مستخرجاً إيماناً، وزعم أن الإيمان لا يتبعض ولا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل الناس فيه»[(٣٤)].
ومعنى ذلك أنه لا يجوز تكفير أحد من المسلمين بسبب فعل ارتكبه أو فرض تركه. فالإيمان شيء، والعمل (القيام بالواجبات وترك المحرمات) شيء آخر. ولذلك كان الإيمان لا يزيد بإتيان الواجبات الدينية ولا ينقص بتركها، إذ هو مجرد الاعتقاد في الله وكتبه ورسله. . . وليست هناك مراتب في الإعتقاد، فالمرء إما أن يعتقد ويؤمن أو لا يعتقد. وأكثر من ذلك فليس من شرط الإيمان التصريح به لأن محله «القلب»، وهو عبارة عن علاقة مباشرة بين المؤمن وبين الله، أما الإقرار باللسان فليس شرطاً فيه ولا جزءاً منه.

ذلك هو رأي أبي حنيفة في «الايمان»، كما يحكيه عنه أبو الحسن الأشعري.

---

(٣٤) الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، ج ١، ص ٢٢١.

وقد جاء في كتاب أبي حنيفة **الفقه الأكبر** قوله: «لا نكفر أحداً بذنب ولا ننفي أحداً من الايمان». وذكر أبو الحسن الأشعري: «أنه اجتمع أبو حنيفة وعمر بن أبي عثمان الشمزي بمكة فسأله عمر نقال له: أخبرني عمّن يزعم أن الله سبحانه حرم أكل الخنزير غير أنه لا يدري لعل الخنزير الذي حرّمه الله ليس هي هذه العين [أي الخنزير المشار إليه]، فقال: مؤمن. فقال له عمر: فإنه قد زعم أن الله قد فرض الحج إلى الكعبة غير أنه لا يدري لعلها كعبة غير هذه بمكان كذا، فقال: هذا مؤمن. قال: فإن قال: اعلم أن الله قد بعث محمداً وأنه رسول الله، غير أنه لا يدري لعله هو الزنجي، فقال: هو مؤمن»[٣٥]. ومع أن الأمر هنا يتعلق بافتراضات وتصورات غريبة مصطنعة، فإن جواب أبي حنيفة عنها ـ وهو أوعى الناس بغرابتها ـ ينجسم مع فهمه الإيمان بوصفه «المعرفة بالله والإقرار بالله والمعرفة بالرسول والإقرار بما جاء من عند الله في الجملة دون تفسير». وواضح أن هذه الافتراضات لا تدخل في مجال «المعرفة والإقرار» بالله وبالرسول، وإنما ترجع إلى جهل الشخص المفترض أنه يسأل وكونه «لا يدري» أموراً لا يدخل العلم بها في حقيقة الإيمان ولا يزيد إيمانه إن هو علمها. وهذا لا يعني أنه غير مطالب بمعرفتها، بل هو مطالب بمعرفة الواجبات والمحرمات وامتثال الأمر الإلهي، لكن كونه مطالباً بهذا وذاك لا يدخل في معنى الإيمان. ونستطيع أن نتفهم وجهة نظر أبي حنيفة وأبعادها العميقة إذا نحن افترضنا أنه أجاب بغير ما أجاب عنه، فحكم على المسؤول عن حاله في الافتراضات السابقة بالكفر بأن قال عنه: هو «غير مؤمن». إن النتيجة التي تترتب عن ذلك هي استباحة دمه. فهل يجوز أو يعقل قتل من شهد أن لا إله إلاّ الله وأن محمداً رسول الله... فقط لأنه يزعم «أنه لا يدري لعل الخنزير الذي حرّمه الله ليس هذه العين» المشار إليه؟

من هذا المنطلق، إذاً راح الجيل الأول من «المثقفين» في الحضارة العربية الإسلامية يدافعون عن مفهوم لـ «الإيمان» قائم على الاعتدال والتسامح، مفهوم «ليبرالي»، إذا جاز لنا استعمال هذه الكلمة في هذا المقام، مفهوم يحكمه مبدأ يقول: لا نضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة»: فكما ان الكافر يظل كافراً حتى ولو صلّى وصام... فكذلك المؤمن يبقى مؤمناً حتى ولو لم يصل أو يصم... ما دام ذلك غير راجع إلى إنكار لوجوب الصلاة والصوم. وواضح أن الهدف الذي يرمي إليه تقرير هذا المبدأ، هو إبطال زعم الخوارج بأن مرتكب الكبيرة كافر، وبالتالي إبطال زعمهم بوجوب الخروج لقتال علي ومعاوية ومن حكم بعدهما... إن مبدأ «لا تضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة» كان من دون شك أحسن وسيلة لإطفاء الفتنة بنور العقل. وأكثر من ذلك لقد عمل القائلون

(٣٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢١.

بهذا المبدأ على إخراج مسألة «الكفر» من مجال الرأي الشخصي والإيديولوجيا الحزبية وجعلوا منها مسألة من اختصاص الأمة ككل، وحدها. وهكذا يقول عنهم الأشعري: «كانوا لا يكفرون أحداً من المتأولين ولا يكفرون إلا من أجمعت الأمة على إكفاره» وقالوا: «إن الدار دار إيمان وحكم أهلها الإيمان إلا من ظهر منه خلاف الإيمان»[٣٦]. وقال بعضهم: «كل معصية كبيرة أو صغيرة لم يجمع عليها المسلمون بأنها كفر لا يقال لصاحبها فاسق، ولكن يقال: فسق وعصى»[٣٧]. ومعنى ذلك أنه ليست هناك قيمة ثالثة بين الإيمان والكفر، فالفسق ليس قيمة مطلقة، كالإيمان أو الكفر، بل إنما هو مجرد حالة جزئية: فالفاسق فاسق لأنه فقط أتى الفعل الفلاني، وليس فاسقاً بإطلاق.

وكان طبيعياً أن تترتب على هذا التصور العقلاني المتسامح لمعنى «الإيمان» نتائج فرعية، منها مثلاً ما يتعلق بمسألة الوعد والوعيد. وهنا أيضاً نجدهم يسلكون مسلكاً ينطلق من مبدأ أن الله جواد كريم رحيم وأن الإنسان كائن ضعيف، فقالوا: «جائز أن يخبر الحكيم الصادق تعالى بالخبر [كإخباره أنه سيعذب من ارتكب المعصية الفلانية...] ثم يستثني منه، فيكون له أن يفعل، وله أن لا يفعل، للاستثناء، ويكون صادقاً وإن لم يفعل»، مستندهم في ذلك قوله تعالى: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾[٣٨]. هذا عن الوعيد، أما الوعد (وعد الله المتقين بالجنة مثلاً) فليس فيه استثناء[٣٩] لقوله تعالى: ﴿وعد الله لا يخلف الله وعده﴾[٤٠]. وذهب كثير منهم إلى القول إنه: «لو عفا الله عن عاص في القيامة، عفا عن كل مؤمن عاص هو في مثل حاله، وإن أخرج من النار واحداً أخرج من هو في مثل حاله»[٤١]. وأكثر من ذلك ذهب بعضهم إلى القول: «ليس في أهل الصلاة وعيد، وإنما الوعيد في المشركين» وأنه «لا يدخل النار أحد من أهل القبلة»[٤٢].

وواضح أن هذا القول الذي قصد به أصحابه، في الغالب، مواجهة إيديولوجيا التكفير «الخارجية»، يؤدي من حيث لا يقصدون إلى القبول بـ «الجبر الأموي» وتسويغه، ذلك أن أول من يستفيد من القول بأنه: «لا يدخل النار أحد من أهل القبلة» هم الأمويون بالذات... ولا شك في أن واصل بن عطاء قد تنبه لهذا

(٣٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢٥.
(٣٧) الشهرستاني، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤٤.
(٣٨) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآيتان ٤٨ و١١٦.
(٣٩) الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين**، ج ١، ص ٢٢٨.
(٤٠) **القرآن الكريم**، «سورة الروم،» الآية ٦.
(٤١) الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج ١، ص ١٤٣.
(٤٢) الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين**، ج ١، ص ٢٢٨.

حينما قال عن «مرتكب الكبيرة» (والمعنى ينصرف في ذلك الوقت إلى الأمويين) إنه ليس مؤمناً بإطلاق، ولا كافراً بإطلاق، وإنما هو بين بين، في «منزلة بين المنزلتين». ويشرح الشهرستاني فكرة واصل بن عطاء فيقول: إن «الإيمان عبارة عن خصال خير إذا اجتمعت سمي المرء مؤمناً، وهو اسم مدح، والفاسق لم يستجمع خصال الخير وما استحق اسم المدح فلا يسمى مؤمناً. وليس بكافر مطلقاً أيضاً، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه، لا وجه لإنكارها، لكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من أهل النار خالد فيها، إذ ليس في الآخرة إلا فريقان: فريق في الجنة وفريق في السعير، لكنه يخفف عنه العذاب وتكون دركته فوق دركة الكفار»[٤٣].

٢ ـ ونأتي الآن إلى المحور الثاني الذي دارت حوله آراء وأفكار هذا الجيل التنويري الأول من المثقفين في الإسلام، نقصد بذلك مناداتهم بحرية الانسان واختياره، وبالتالي تحمله مسؤولية أعماله. والواقع أن فكرة «المنزلة بين المنزلتين» التي قال بها واصل بن عطاء ولو أنها تندرج في محور «الإيمان»، فإن تأكيده على أن مرتكب الكبيرة، صاحب هذه المنزلة، إذا خرج من الدنيا من غير توبة، لا بدّ أن يدخل النار «خالداً فيها»، يجعلها ذات علاقة مباشرة بـ «القدر» ومعناه: القول بقدرة الإنسان على إتيان أفعاله بحرية واختيار، وبالتالي فهو يتحمل مسؤولية أعماله. ومسألة «القدر» هذه كانت موجهة بصورة مباشرة ضد الأمويين الذين كانوا يقولون إن ما فعلوا إنما كان بسابق علم الله وبمقتضى قضائه وقدره، وبالتالي فهم مجبرون لا يتحملون مسؤولية أعمالهم ولا يدخلون النار.

ومع أن القول بـ «القدر» يرجع إلى زمن النبي ﷺ والصحابة، فضلاً عمّا ورد في القرآن من آيات تؤكد حرية الإنسان واختياره وتحمّل مسؤولية أعماله، وفضلاً كذلك عن ما ورد في الحديث كحديث ابن عمر: «لا قدر، إنما الأمر أنف» (أي «يستأنف من غير أن يسبق به سابق قضاء وتقدير وإنما هو اختيارك ودخولك فيه»: **لسان العرب**) ـ فإن المرجعية في القول بـ «القدر» تبقى عند مؤرخي الفرق هي مجلس الحسن البصري. وفي هذا الصدد يذكر ابن قتيبة أن معبد الجهني وعطاء بن يسار دخلا على الحسن البصري وقالا: «يا أبا سعيد: هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم ويقولون إنما تجري أعمالنا على قدر الله تعالى»؟ فأجاب الحسن: «كذب أعداء الله»[٤٤]. ولقد كان من الطبيعي أن يثير تقرير الحسن البصري في مجالسه

(٤٣) الشهرستاني، المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٣.

(٤٤) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، المعارف، حققه وقدّم له ثروت عكاشة (القاهرة: دار المعارف، [د.ت.])، ص ٤٤١.

العامرة ـ وهو الشخصية العلمية الدينية المرجعية الأولى في ذلك الوقت ـ كان من الطبيعي أن يثير تقريره لحرية الإنسان في إتيان أفعاله وتأكيده على تحمّل مسؤولياته تخوف الأمويين وانزعاجهم، ولذلك نجد عبد الملك بن مروان يكتب إليه مستفسراً عن مرجعيته في القول بـ «القدر» بخطاب فيه تأنيب واستنكار. ورد في رسالة عبد الملك بن مروان: «وبعد، فقد بلغ أمير المؤمنين عنك قول في وصف القدر لم يبلغه مثله من أحد ممن قد مضى، ولا نعلم أحداً تكلم به ممن أدركنا من الصحابة، رضي الله عنهم، كالذي بلغ أمير المؤمنين عنك... فإنا لم نسمع في هذا الكلام مجادلاً ولا ناطقاً قبلك، فَحَصِّل لأمير المؤمنين رأيك في ذلك وأوضحه».

أجاب الحسن البصري برسالة يقول فيها إنه إذا كان الصحابة لم يتكلموا في «القدر» ولم يتجادلوا فيه فلأنهم «كانوا على أمر واحد متفقين ولم يأمروا بشيء منكر»، ومن جملة المنكر أن يقول الناس على الله ما لا يعلمون، تلميحاً إلى قول الأمويين بأن الله يجبر الناس على أفعالهم، وهو قول يتعارض مع قوله تعالى: ﴿لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر. كل نفس بما كسبت رهينة﴾[45]. ويستشهد الحسن البصري بآيات أخرى تفيد كلها «أن الله لم يجعل الأمور حتماً على العباد، ولكنه قال: إن فعلتم كذا فعلت بكم كذا... وإنما يجازيهم بالأعمال»[46]. وإذا كان مؤرخو الفرق من أهل السنّة يشككون في أن تكون هذه الرسالة من كلام الحسن البصري ـ إذ ينسبها بعضهم إلى واصل بن عطاء ـ فإنهم يضطرون، في نهاية الأمر، أمام سيرة الحسن البصري وصراعه مع الحجاج بن يوسف، مع تواتر استنكاره لدعوى «الجبر»، يضطرون إلى الإعتراف بأن الحسن قال «بشيء من القدر» أو أنه «كان يقول به ثم رجع عنه»، ولم يكن هذا «الشك» تمليه الرغبة في البحث عن الحقيقة، بل كان الهدف منه عزل الحسن البصري عن المعتزلة وفصله عنهم، خصوصاً وهم الذين ينصرف الذهن إليهم عند سماع القول بـ «القدر»، والمعتزلة كانوا ألدّ أعداء أهل السنّة من الأشاعرة والحنابلة وغيرهم. وإذاً فالمسألة كانت داخلة في الصراع المذهبي بين الفرقتين.

ومن أجل أن يصرف مؤرخو الفرق السنّيّون والأشاعرة الأنظار عن الحسن البصري في هذه المسألة يؤكدون ويلحون على أن «أول من أحدث القول بالقدر» هو معبد الجهني وأخذه عنه غيلان الدمشقي: ناشر هذا القول والمصارع من أجله. والحق أن غيلان الدمشقي كان يمثل «المثقف» التنويري بمعنى الكلمة، في ذلك الوقت.

---

(٤٥) القرآن الكريم، «سورة المدثر،» الآيتان ٣٧ ـ ٣٨.

(٤٦) انظر نص الرسالتين في: محمد عمارة، رسائل العدل والتوحيد (القاهرة: دار الهلال، ١٩٧١)، ج ١، ص ٨٢ ـ ٨٩.

لقد كتب في «القدر» وفي القضايا السابقة الأخرى كتباً ورسائل عدة انتشرت في بلاد الإسلام قاطبة وبقيت متداولة إلى القرن الثالث والرابع، ولكنها اختفت بعد أن ذاب مضمونها في مؤلفات المعتزلة الذين اتخذوا منه إحدى مرجعياتهم الأولى. فلنتوقف قليلاً عند هذه الشخصية التي كانت تمثل نموذج «المثقف» التنويري الناضج، وقد كان له أتباع سمّاهم مؤرخو الفرق باسمه (أي الغيلانية) كما انه شارك «المثقفين» الذين عرضنا لآرائهم في «الإيمان» وأثّر فيهم.

ليس بين أيدينا نصوص من غيلان الدمشقي سوى جملة أفكار رواها عنه مؤرخو الفرق باقتضاب كبير. ويبقى أن النص الوحيد الذي نتوفر عنه هو رسالته إلى عمر بن عبد العزيز يعظه فيها مركزاً كلامه على إقرار حرية الإنسان واختياره وتأكيد تحمّله مسؤولية أعماله. ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أن غيلان وأصحابه قد عملوا على نشر أفكارهم التنويرية داخل البلاط الأموي نفسه وبين صفوف القبائل التي كانت ساخطة على بني أمية، فاستطاعوا أن يوحّدوا صفوفها على صعيد القول بـ «القدر» ومضمونه السياسي[٤٧]. وهكذا تحوّلوا إلى «مثقفين عضويين» لقوى التغيير في أواخر العصر الأموي. وهم لم يقتصروا على الكلام في «القدر» كما توحي بذلك تصنيفات مؤرخي الفرق الذين يتحدثون عنهم تحت اسم «القدرية»، بل لقد عملوا على نشر إيديولوجيا تنويرية متكاملة تكرس وجهة نظر عقلانية ومتحررة في القضايا كافة التي كانت مطروحة في عصرهم.

وهكذا تنقل كتب الفرق نفسها عن غيلان وأصحابه بصدد مسألة «الإيمان» أنهم كانوا يميزون بين المعرفة الفطرية بالله وهي التي يتوصل إليها الإنسان بنفسه، وهي ليست المقصودة بـ «الإيمان» من وجهة النظر الدينية، بل «الإيمان» عندهم هو المعرفة الثانية بالله، أي المكتسبة من الرسل، وتتضمن الإقرار بالله وبرسله وبما جاؤوا به من عنده. وهم يضيفون إلى مضمون الإيمان «ما لا يجوز في العقل أن يفعله الله»، وهم يقصدون بذلك نفي فعل الشر عن الله، لأن الله لا يجوز في العقل أن يجبر الناس على فعل شيء ويعاقبهم عليه، وإذاً فالشر من عند البشر يأتونه بإرادتهم واختيارهم. أما «ما يجوز في العقل أن لا يفعله الله»، مثل أن لا يخلد العاصي في النار فليس عندهم من الإيمان، ولكنهم يربطون ذلك بالعدل الإلهي، فيقولون إن الله: «لو عفا عن عاص يوم القيامة عفا عن كل مؤمن عاص وهو في مثل حاله، وإن أخرج من النار واحداً أخرج من هو في مثل حاله». وهذه «التسوية» بين الناس في العفو والعقاب يوم القيامة

(٤٧) عطوان، الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي، ص ٤٢ وما بعدها.

تنطوي على مضمون سياسي واضح، لأن «العدل» و«التسوية» في الآخرة يلزم عنه العدل والتسوية بين الناس في الدنيا. ويكتسي هذا المبدأ طابعه السياسي المباشر في تقرير غيلان الدمشقي أن الإمامة «تَصْلُحُ في غير قريش، وكل من كان قائماً بالكتاب والسنّة كان مستحقاً لها، وأنها لا تثبت إلاّ بإجماع الأمة»[٤٨].

لنضف أخيراً مسألة أثيرت في أوساط هذا الجيل الأول من «المثقفين» العرب المسلمين كان لها شأن كبير في المراحل اللاحقة، نقصد بذلك القضية المعروفة بـ «خلق القرآن». لقد بدأ «الكلام» في هذه القضية بسيطاً بريئاً من دون خلفيات أخرى غير الرغبة في الردّ على «الجبر» الأموي. ذلك أن القول بأن أفعال العباد مستقلة عن إرادتهم واختيارهم وأنها تخضع لقضاء وقدر لا راد له، يعني أنها مرتبطة بعلم الله الأزلي. إن القول بـ «الجبر» يقتضي القول بأزلية العلم الإلهي. ولما كان كلام الله ـ والقرآن كلام الله ـ تعبيراً عن علمه، فإن ذلك يعني أنه أزلي قديم كذلك. ولإبطال دعوى «الجبر» منظوراً إليها في هذا السياق، قال بعض هؤلاء «المثقفين» إن الله إنما يعلم الشيء عند حدوثه، والأوامر والنواهي الإلهية تتوجه إلى أناس لم يكونوا موجودين، فلا يمكن أن يكون الله قد توجه إليهم بالخطاب قبل أن يوجدهم. والقرآن جملة من الأوامر والنواهي تخاطب الناس وهم مخلوقون. وإذاً فلا بدّ من أن يكون كلام الله الذي هو القرآن مخلوقاً كذلك.

وهكذا يبدو واضحاً أن جميع آراء هؤلاء «المثقفين» المتكلمين الأوائل مرتبط بعضها ببعض ويفسر بعضها بعضاً، وهي، منظوراً إليها في ترابطها ووحدة مقاصدها، تشكل نسقاً من الأفكار يمكن وصفه بأنه إيديولوجيا تنويرية قامت في وجه إيديولوجيا الجبر من جهة، وإيديولوجيا التكفير من جهة أخرى. ولقد كان لهذه الإيديولوجيا التنويرية دور أساسي في تعبئة الرأي العام يومئذ لإنجاح الثورة. . . العباسية[٤٩].

ـ ٧ ـ

من الممكن الاستمرار في التأريخ لأجيال «المثقفين» في الحضارة العربية الإسلامية وتتبّع إشكالياتهم الفكرية ومواقفهم العملية، عبر العصور. ولكننا لو رمنا القيام بهذا العمل فإننا سنخرج عن نطاق بحث محدود لننغمر في مجال قد لا

(٤٨) الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج ١، ص ١٤٢.

(٤٩) لمزيد من التفاصيل حول هذه الايديولوجيا التنويرية، انظر: الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، الفصل ٩.

يفي كتاب واحد بما يجب أن يكتب عنه، ذلك أنه سيكون علينا، وعلى سبيل المثال فقط، الانتقال إلى الجيل الثاني من «المثقفين» العرب والمسلمين الذي قام بعملية التدوين، تدوين العلم وتبويبه، وهو جيل واسع عريض يضم فئات مختلفة:

ـ فئة تصدّت لبناء التراث الديني الإسلامي، جمعاً وتبويباً وتأليفاً، وفي مقدمة هؤلاء جامعو الحديث والمفسرين وأصحاب المغازي، وقد قضى كثير من هؤلاء سنين طويلة في جمع «العلم» من أفواه التابعين وتابعي التابعين من «المثقفين الأئمة» الذين كانوا قد اعتزلوا الانخراط في الصراعات السياسية وفضّلوا الاشتغال بـ «العلم والعبادة» كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

ـ وفئة تصدّت لجمع التراث اللغوي الأدبي العربي وتبويبه والتأليف فيه نحواً وبلاغة وأخباراً وقصصاً، وقد قضى كثير من هؤلاء جلّ أعمارهم في جمع «اللغة» من أفواه الأعراب طلباً لـ «الفصيح» الذي لم تشبه شائبة الاختلاط والذي جعلوا منه، ومنه وحده، مادة المعاجم اللغوية التي صنّفوها في الألفاظ والمعاني والنوادر والأخبار . . .

ـ وفئة تجندت للدفاع عن العرب والإسلام ورد هجمات «الشعوبية» والمانوية بصورة خاصة. وهذه الفئة هي التي ارتفعت بـ «الكلام» من مجرد ممارسة للسياسة بواسطة الدين (قضايا الإيمان والجبر وخلق القرآن. . .) إلى ممارسة نظرية ذات أبعاد فلسفية تمحورت حول الدفاع عن العقيدة الإسلامية، عقيدة التوحيد، أمام انبعاث العقائد القديمة من ثنوية وحشوية وتجسيم إلخ. . .

ـ وفئة انقطعت لدراسة «علوم الأوائل» وترجمتها والتأليف فيها، فوضعوا بذلك الأساس للنهضة العلمية التي جعلت من الحضارة العربية الإسلامية وريثة الحضارات السابقة ومرجعية ومهمازاً للحضارة الإنسانية المعاصرة التي عرفت ميلادها في أوروبا انطلاقاً من قاعدتين عربيتين إسلاميتين: طليطلة وصقلية، كما أشرنا إلى ذلك قبل.

وإذا نحن انتهينا من هذا الجيل، جيل التدوين والترجمة والبناء الثقافي العام، فإنه سيكون علينا أن نتجه بأنظارنا إلى أجيال وفئات أخرى من «المثقفين العضويين» الذين سخروا ثقافتهم لخدمة هذا التيار أو ذاك من التيارات السياسية المتصارعة، سواء منهم أولئك الذين خدموا الفكر الشيعي وأهله أو الذين ناصروا أهل السنّة ومذهبهم، وهنا سنجد أنفسنا أمام فئات من نوع آخر:

ـ فئة من «الكوادر» العلمية المتشبعة بالموروث الهرمسي الهيلينيستي تجندت حول الإمام الشيعي الأكبر جعفر الصادق، وأخرى حول ابنه إسماعيل، فشيدتا

ثقافة بأكملها هي الثقافة الشيعية بكل تلويناتها ومنازعها. . .

ـ وفئة تجندت لخدمة الدولة فكانوا «مثقفيها العضويين» وأداة من أدوات سيطرتها: منهم متكلمون من المعتزلة، خصوصاً أيام المأمون والمعتصم والواثق، وآخرون من أهل السنّة في العصور اللاحقة وبعضهم خدم الدولة بفنون من القول أخرى، من أدب وتاريخ وقصص. . .

ـ وفئة تحدّت الدولة وإيديولوجيتها «الاعتزالية» وركّزت بصورة خاصة على التشنيع عليها بسبب تبنيها للقول بـ «خلق القرآن» أيام المأمون، متخذة من ذلك سلاحاً للمعارضة، غير مخفية تعاطفها مع الحركات والثورات السفيانية وتبرئتها لمعاوية وإعادة الاعتبار للدولة الأموية وإنجازاتها. . . فتعرضت ـ هذه الفئة من الفقهاء والقضاة ـ بسبب ذلك كله لرد فعل شرس من طرف الدولة اتخذ مظاهر متعددة أبرزها ما يعرف بـ «محنة خلق القرآن» التي تعرض فيها هؤلاء «المثقفون الفقهاء» إلى حملة من محاكمة الرأي وتفتيش النوايا(٥٠).

---

(٥٠) ينكشف سر «محنة خلق القرآن» أيام المأمون العباسي إذا نحن استحضرنا ما قررناه سابقاً من أن القول بـ «خلق القرآن» كان يراد منه ابطال الجبر الأموي، وبالتالي تحميلهم مسؤولية أعمالهم وإدانتهم، وبلغة ذلك العصر «لعنهم». هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا بد من استحضار الوقائع التالية التي تشكل الملابسات السياسية التي دفعت المأمون إلى «اظهار القول بخلق القرآن»، ثم امتحان جماعة من الفقهاء وعلماء الحديث الذين عارضوا ذلك. وهذه الوقائع هي:

١ ـ النزاع بين الأمين والمأمون جعل المجتمع وأهل الحل والعقد ينقسمون إلى «حزب العرب» المناصر للأمين و«حزب الفرس» المناصر للمأمون.

٢ ـ قيام ثورات عدة قادها «العرب»، في اتجاه اعادة الاعتبار للأمويين، ومن ذلك «ثورة السفياني» في دمشق سنة ١٩٥ وهو من حفدة معاوية من جهة أبيه ومن نسل علي بن أبي طالب من جهة أمه، فكان يقول أنا أجمع «الفضل» من الجهتين وأحق بالخلافة، وقد شايعه عدد من الناس وبعض الفقهاء من أهل السنة المتعاطفين مع معاوية بوصفه أحد الصحابة. . . أضف إلى ذلك تحركات كانت في اتجاه تولية رجل من الشيع.

٣ ـ تولية المأمون لعلي الرضا بن موسى الكاظم أحد كبار أئمة الشيعة وذلك ليكسب المأمون ولاء الخراسانيين من جهة ويهدد السفيانيين وأنصارهم العرب من جهة أخرى.

٤ ـ قرار المأمون لعن معاوية سنة ٢١١ واظهار القول بخلق القرآن سنة ٢١٢، وهما قراران مرتبطان، ويهدفان إلى احياء العداء للأمويين ومقاومة أنصارهم والمتعاطفين مع «العثمانية» عامة.

٥ ـ امتحان الفقهاء والمرجعيات الدينية السنية التي كانت تستقطب أوسع الجمهور لحملهم على القول بـ «خلق القرآن»، الذي يعني كما قلنا إدانة الأمويين. وقد كان رد فعل أهل السنة هو انكار القول بـ «خلق القرآن» والتشنيع بالمأمون ورجاله بسبب ذلك.

٦ ـ وجاء رد فعل المأمون الذي عمم «محنة خلق القرآن» سنة ٢١٨ وقام بما يشبه محاكم التفتيش ومحاكمة النوايا، وهي محنة طالت عدداً من كبار الفقهاء والقضاة واشتهر أحمد بن حنبل كأبرز أبطالها. تلك هي الملابسات العامة لـ «محنة خلق القرآن»، وقد نعود إليها ببحث مفصل وموثق.

ومن هؤلاء وأولئك «المثقفين العضويين» ننتقل إلى نوع آخر من «المثقفين» الذين لم ينخرطوا بصورة مباشرة في صراعات عصرهم والذين عملوا على الارتفاع بـ «الكلام» إلى مستوى فلسفي. نقصد بذلك «أيمة الكلام المعتزلي» من أبي الهذيل العلاف إلى القاضي عبد الجبار، و«أيمة الكلام الأشعري» من مؤسّس المذهب أبي الحسن الأشعري إلى مفلسفه فخر الدين الرازي. ولا بدّ من أن نتعرض بعد ذلك إلى «أيمة الفلسفة» في المشرق من الكندي إلى الفارابي إلى ابن سينا. ولا شكّ في أننا سنلتقي طوال رحلتنا هذه بأصحاب «الأحوال والمقامات» وأصحاب الوجد والرمز و«أيمة العارفين» من فلاسفة متصوفة... وسنلاقي صعوبة كبرى في إدراج هؤلاء في زمرة «المثقفين» أو إقصائهم عنها، فلقد كان منهم من «يمتنع» عن الكلام ولا ينطق إلاّ رمزاً، وكان منهم من أكثر الكلام فخاض في كل شيء، وبكيفية خاصة في «تاريخ» ماقبل التاريخ وماوراءه، وكان منهم «العضوي» المتمرد المحرض للجمهور، وكان منهم «المتوكل» الذي يشتغل جندياً في الظلام لخدمة الحكام ناشراً ظلام الجهل بين العامة وجميع الناس.

ولا بدّ من أن نجد أنفسنا في لحظة من اللحظات نتابع أجيال «المثقفين» في الغرب الإسلامي ابتداء من القيروان إلى فاس إلى الأندلس وتجربتها الثقافية الفريدة الزاخرة بأصناف عديدة من «المثقفين» من أدباء وفقهاء ولغويين ومجددين في المجالات كافة. ولا شكّ في أننا سنقف عند ابن رشد وعصره وقفة أطول لتتشعب المسيرة بنا إلى شعبين: طريق ينتهي بنا إلى النقطة التي انطلقنا منها... إلى أوروبا ونهضتها، وطريق تصلنا، عبر معارج عصر التقليد والجمود، بالنهضة العربية الحديثة حيث سنلتقي مع جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، اللذين جعلا من إحياء «الكلام» جزءاً من حركتهما النهضوية: الأول بـ **الرد على الدهريين** والثاني بـ **رسالة التوحيد**. ولا شكّ في أننا سنقف مشدوهين أمام استئنافهما لـ «كلام» الجيل الأول من «المثقفين» حول قضايا الجبر والاختيار إلخ...

وإذاً فمجال القول في موضوع: «المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية» مجال واسع، وواسع جداً... ومع ذلك فإنه لا يجوز في نظرنا الاكتفاء هنا بهذا الاستعراض الخاطف لأجيال «المثقفين» الذين عرفتهم الحضارة العربية الإسلامية بعد الجيل الأول المؤسّس. لنقف، إذاً، بعض الوقت مع جيل آخر من نوع آخر يختلف عن الأنواع التي ذكرنا، جيل يجسم نموذج «المثقفين» الذين يستهلكون الثقافة ويروجونها، ولكن من دون الارتباط بقضية بعينها... إنه جيل «المقابسات»، جيل اللامركزية الثقافية التي تعكس اللامركزية السياسية.

كان القرن الرابع الهجري بحق عصر اللامركزية: «عصر إمرة الأمراء» و «الدول المستقلة»، عصر خال من أي «مشروع» ثقافي أو سياسي للدولة ككل، فأصبحت كل إمارة، بل صار كل ذي جاه وسلطان «يزين مجلسه» بالعلماء والكتّاب والأدباء والشعراء... فظهرت فئة من المستهلكين للثقافة الآخذين من هنا وهناك، «المتقابسين» الحريصين على «المشاركة» في كل علم والإدلاء فيه بدلو خلال المناقشات والمقابسات التي كانت تزخر بها «المجالس» الثقافية، سواء مجالس الأمراء والوزراء أو المجالس التي كان يعقدها هؤلاء «المثقفون» في بيوتهم أو في مكاتب الوراقين التي اشتغل فيها كثير منهم كنساخ لكسب قوتهم.

لقد كان فيهم المنطقي والمتفلسف والمتكلم والفقيه والنحوي والأديب والكاتب... وكان منهم «المشارك» في هذه الألوان من الثقافة بنصيب. على أن «مشاركتهم» في شتى المعارف والفنون كانت خالية من أي مجهود إبداعي إلاّ نادراً. كانوا يتناقشون، وبعبارة أبي حيان التوحيدي «يتقابسون» في موضوعات منتزعة من المنطق والفلسفة والعلوم والكلام والفقه واللغة والأدب والنحو والبلاغة في جو من اللانسق واللانظام: ينتزعون فكرة أو جملة من هذا الفيلسوف أو ذاك أو هذا الأديب أو ذاك فاصلينها عن سياقها وعن الحقل الذي تنتمي إليه ليجعلوا منها موضوعاً لمناقشات لفظية وجدل سفسطائي في الغالب. وقد عبّر التوحيدي ـ الذي ندين له بمعلوماتنا حول هذا الصنف من المثقفين «اللامنتمين»، إن صحّ القول ـ عبر عن هذا النوع من الممارسة الثقافية بـ «المقابسات»، مُتخذاً من هذا اللفظ عنواناً لكتابه الشهير الذي عرض فيه نماذج من الممارسات القولية التي كانت تجري في مجالس هؤلاء المثقفين، كما احتفظ لنا بمروياته وأحاديثه، خلال مسامراته لأحد وزراء عصره، في كتاب ضخم جعل عنوانه **الإمتاع والمؤانسة**، وهي عبارة تدل، مثلها مثل لفظ «المقابسات» على نوع التصوّر للثقافة السائد يومئذ...

وقد يكفي هنا ذكر بعض الموضوعات التي تناولها كتاب **المقابسات** لأخذ فكرة واضحة عن مشاغل هؤلاء «المثقفين» الذين اتخذوا من الثقافة نقاشاً لفظياً وخوضاً في تعريفات، واستذكاراً لأقوال: فالمقابسة **الأولى** ـ وهي كجميع المقابسات المئة وستة التي يشتمل عليها الكتاب والتي لا تحمل عنواناً ـ تدور حول تطهير النفس باجتناب شهوات الجسد، **والثانية** تتناول علم النجوم والفلك والنحو والفقه... بينما تخوض **الثالثة** في الأخلاق بصورة خاصة، **والرابعة** في الناموس الإلهي، أما **الخامسة** فتتناول الزمان والمكان، **والسادسة** تخوض في الألفاظ

والمعاني، **والسابعة في** كتمان السرّ، **والثامنة في** الحياة والموت، **والعاشرة في** علم الله... **والثانية عشرة في** الإنشاء والكلام الجيد، **والثالثة عشرة في** العلة والمعلول... وهكذا إلى **الرابعة بعد المئة في** المحرك الأول والمسكن الأول، **والخامسة بعد المئة في** النوم، **والسادسة بعد المئة** ـ والأخيرة ـ في الصداقة والحب...

هذا عن الموضوعات، أما أبطال هذا المسرح الثقافي الفريد، فيذكر أبو حيان التوحيدي عدداً كبيراً منهم ويصف حالهم بعبارات أدبية لا تخلو من أحكام اعتباطية، ولكنها مع ذلك تعبر بصورة إجمالية عن وضعية هذا النوع من «المثقفين» المتراشقين بما يقتبسونه من هنا وهناك. ونحن إذ نأتي هنا بعبارات التوحيدي لا نفعل ذلك إلاّ لإبراز المظهر العام للثقافة والمثقفين يومئذ من دون أن يعني ذلك التقليل من أهمية كثير منهم، الذين ساهموا بقسط وافر في الترجمة، كما في تبسيط الموضوعات المنطقية والعلمية ونشرها بين الناس.

يأتي على رأس «مثقفي المقابسات» شيخ التوحيدي أبو سليمان السجستاني المنطقي الذي يقول عنه: «إنه كان أدقهم نظراً وأقعرهم غوصاً وأصفاهم فكراً... مع تقطع في العبارة، ولكنة ناشئة من العجمة، وقلة نظر في الكتب، وفرط استبداد في الرأي، وحسن استنباط للعويص، وجرأة على تفسير الرمز». وقد توفي أبو سليمان في أواخر القرن الرابع (٣٧٥ هـ؟). وكان قد تتلمذ على يحيى بن عدي وأبي بشر متى، وقد انتهت إليه رئاسة مناطقة بغداد في عصره. ومنهم أبو علي بن إسحاق بن زرعة بن مرقس، الذي يصفه التوحيدي بأنه: «حسن الترجمة، صحيح النقل [من السريانية إلى العربية] جيد الوفاء بكل ما جلّ من الفلسفة، ليس له في دقيقها منفذ ولا له من لغزها مأخذ. ولولا توزع فكره في التجارة ومحبته في الربح وحرصه على الجمع وشدّته على المنع لكانت قريحته تستجيب له وغائمته تدر عليه، ولكنه مبدد مندد وحب الدنيا يعمي ويصم»، توفي نحو سنة ٣٩٨ هـ... ومنهم ابن الخمار أبو الخير الحسن بن سوار وكان «فصيحاً مبسط الكلام مديد النفس، مرضي النقل، كثير التدقيق، ولكنه يخلط الدرة بالبعرة ويفسد السمين بالغث... ومع هذا يصرع من كل شهر مرتين». توفي سنة ٣٧٠هـ... ومنهم أبو علي الحسن بن السمح، ويقول عنه التوحيدي إنه كان دون هذه الجماعة «في الحفظ والنظر والجدل، وهو بالمتبع أشبه، وإلى طريقة الدعي أقرب، والذي يحطه عن مراتبهم شيئان: احدهما بلادة فهمه والآخر حرصه على كسبه»، توفي سنة ٤١٨هـ... ومنهم القومسي أبو بكر وهو «رجل حسن البلاغة، حلو الكتابة... جماعة للكتب الغريبة... كثير التردد في الدراسة إلا أنه غير نصيح في الحكمة... فهو كالمقلد بين المحققين». وأما مسكويه المتوفى سنة ٤٢١هـ، فهو «فقير بين أغنياء وعيي بين أبيناء، يطلب الكيمياء [تحويل المعادن إلى ذهب]... مفتوناً بكتب أبي زكرياء الرازي وجابر بن حيان». وأما عيسى بن علي المتوفى سنة ٣٩١ هـ «فله الذرع

الواسع والصدر الرحب في العبارة، حجة في النقل والترجمة والتصرف في فنون اللغات، وقد تصفح ما لم يتصفح كثير من هذه الجماعة، ولكنه... بخيل بكلمة واحدة ونصيح على ورقة واحدة»... ومنهم نظيف الرومي «وهو متوسط لا يقل عن أقلهم حظاً ولا يعلو على أكثرهم نصيباً، ويده في الطلب أطول ولسانه في المجالس أجول، ومعه رفق وحذق في الجدل»... ثم ينتقل بنا أبو حيان إلى «أستاذ الجماعة» ـ الذي تعلموا منه المنطق بصورة خاصة ـ أبو زكرياء يحيى بن عدي المتوفى سنة ٣٦٣ هـ والذي يقول عنه: «إنه كان شيخاً ليّن العريكة فروقة [أي شديد الخوف] مشوّه الترجمة رديء العبارة، لكنه كان متأتياً في تخريج المختلفة، وقد برع في مجلسه أكثر هذه الجماعة، ولم يكن يلوذ بالإلهيات، كان ينبهر فيها... ويستعجم عليه ما حلّ فضلاً عمّا دقّ، وكان مبارك المجلس».

وإلى جانب هؤلاء يذكر أبو حيان أسماء «مثقفين» آخرين يعتبرهم أقل مرتبة من السابقين مثل أبي الوفاء السامري، والمعري، والقوهي، والصوفي، وغلام زحل، وابن عبدان والحراني... فيهم من «ينظر في الصحة والداء والدواء» وفيهم «من يعتبر الشمس والقمر، وليس فيهم من تذكر له كلمة في النفس والعقل والإله حتى كأنه محظور عليهم...»[٥١]. ومن الذين يتردد ذكرهم عند التوحيدي: أبو سعيد السيرافي المتوفى سنة ٣٦٨ هـ، انتهت إليه رئاسة النحويين في عصره، وكان معتزلياً وإماماً في فقه اللغة العربية. ناظر أبا بشر متى في المناظرة المشهورة مدافعاً عن النحو منطق العرب ضد المنطق اليوناني. يقول عنه أبو حيان: «أبو سعيد أجمع لشمل العلم [أي علم النحو] وأنظم لمذاهب العرب، وأدخل في كل باب وأخرج من كل طريق وألزم للجادة الوسطى في الدين والخلق وأروى في الحديث وأقضى في الأحكام وأفقه في الفتوى...»[٥٢]. أما أبو الحسن العامري المتوفى سنة ٣٨١ هـ فيقول عنه: «كان الرجل لكزازته وغلظ طباعه وجفاء خلقه ينفر الناس من نفسه ويغري الناس بعرضه، فإذا طلب منه الفن الذي قد خصّ به وطولب بتحقيقه وجد على غاية الفضل»[٥٣]. وأما أبو إسحاق إبراهيم بن هلال الصابي فيصفه بأنه: «أحب الناس للطريقة المستقيمة... وإنما ينقم عليه نصيبه في النحو... ومعانيه فلسفية، وطباعه عراقية، وعادته محمودة... وهو أعرف الكتّاب في الكتابة، هذا ونظمه منثوره ومنثوره منظوره»[٥٤]، وقد كلفه

---

(٥١) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **كتاب الامتاع والمؤانسة: وهو مجموع مسامرات في فنون شتى حاضر بها الوزير أبا عبد الله العارض في نحو أربعين ليلة**، صحّحه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين، ٣ ج في ١ (بيروت: دار مكتبة الحياة، [ـ ١٩٨])، ج ١، ص ٣٣ ـ ٣٨.

(٥٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢٩.

(٥٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٨٤.

(٥٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٨.

عضد الدولة بكتابة تاريخ بني بويه فمرّ عليه أحد زواره فسأله ما يفعل، فأجاب: «أباطيل أنمقها وأكاذيب ألفقها». عرض عليه الإسلام فأبى وبقي على دين الصابئة وتوفي نحو سنة ٣٨٠ هـ.

لنقف أخيراً عند جماعة من عملاء الدعوة الإسماعيلية الذين كانوا يروّجون رسائل إخوان الصفا، ينسخونها عند الوراقين ويوزعونها، موهمين الناس أنها من إنشائهم. ولما كان أبو حيان التوحيدي قد كتب ما كتب بأسلوب الأديب لا بأسلوب المؤرخ المدقق، فقد كان يزيد وينقص ويتساهل في نسبة الأمور إلى الناس، بل يتهمه بعضهم بوضع «الرسالة المشهورة» المعزوة إلى أبي عبيدة على لسان أبي بكر وعمر في حق علي بن أبي طالب[٥٥]. وهو نفسه يعترف غير ما مرة بأنه يكتب عن الذاكرة، يختار ويزيد وينقص... لما كان أبو حيان كذلك فقد انطلى عليه تستر أولئك العملاء الإسماعيليين (أي زيد بن رفاعة، وأبو سليمان البيستي المعروف بالمقدسي، وأبو الحسن الرنجاني، وأبو أحمد المهرجاني، والعوفي وغيرهم) فوصفهم بأنهم جماعة «تآلفت بالعشرة وتصافت بالصداقة واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة فوضعوا بينهم مذهباً زعموا أنهم قربوا به الطريق إلى النور... وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال، وصنفوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة وسمّوها رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا وكتموا أسماءهم وبثوها في الوراقين»[٥٦]. إن هذه الفقرة التي ظلت منذ القدم المرجع الوحيد لدى الباحثين حول حقيقة إخوان الصفا قد تجوزت الآن، فنحن نعرف اليوم أن رسائل إخوان الصفا أقدم من عصر هؤلاء وأنها من تأليف الفلاسفة الإسماعيليين، وقد بيّنا ذلك في مكان آخر[٥٧]. ومّما يدل على عدم تدقيق أبي حيان في أمر هذه الجماعة أن الردود التي يوردها، هو نفسه، على رسائل إخوان الصفا، تتضمن إشارات وتلميحات إلى مصدرها الإسماعيلي. من ذلك أن بعض الذين يذكر ردودهم يربطونها بمذهب أبي تمام النيسابوري «الذي خدم الطائفة المعروفة بالسبعية»[٥٨]، بينما يربطها بعضهم بـ «رهط الكفر ـ الذين ـ ذكروا في كتبهم

---

(٥٥) المصدر نفسه، مقدمة المحقق، ص (ف). انظر أيضاً: سحبان خليفات، **رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية: دراسة ونصوص** (عمّان: الجامعة الأردنية، ١٩٨٨)، ص ٥٤ ـ ٥٥، حيث يلاحظ نقصاً في معلومات التوحيدي حول الحركة الاسماعيلية.

(٥٦) أبو حيان التوحيدي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤ ـ ٥.

(٥٧) انظر: محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ص ٢٦٨.

(٥٨) وردت في الأصل كما يلي: «الشيعية». وقد وُفق خليفات في تصحيح هذا الخطأ الذي نبّه عليه في: خليفات، **رسائل ابي الحسن العامري وشذراته الفلسفية: دراسة ونصوص**، ص ٥٤.

حديث الظاهر والباطن. . . القداحين في الإسلام الساترين على أنفسهم ما هم فيه من التهم»[٥٩] (قارن: «القداحين» بـ «ميمون القداح» أحد مؤسسي المذهب الإسماعيلي ويعتبر من المؤلفين الأوائل لرسائل إخوان الصفا). ويذكر أبو حيان التوحيدي في مناسبة أخرى أن شيخه أبا سليمان المنطقي كان «يزور في أيام الجمعة رسل سجستان» وكان ممن يحضر مجالسه معهم دعاة إسماعيلية[٦٠].

يتضح ممّا تقدمّ أن «مثقفي المقابسات» هؤلاء كانوا أنواعاً شتى، فيهم المهتم بالفلسفة والمنطق والعلوم القديمة بصورة عامة، وهؤلاء كانوا تراجمة في الغالب، وفيهم المهتم باللغة والنحو والأدب، وفيهم الكاتب والمؤرخ، ومنهم من كان فقيهاً أو متكلماً، ومنهم المعتزلي والأشعري والماتوريدي، وبين صفوفهم عملاء للإسماعيلية. وأيضاً كانوا من ديانات مختلفة: فإذا كانت غالبيتهم مسلمين، فإن جلّ المناطقة والأطباء منهم والمهتمين بالعلوم القديمة كانوا مسيحيين عرباً (أي يحيى بن عدي، عيسىٰ بن علي، ابن زرعة، ابن الخمار، إلخ. . .) وفيهم المجوسي والصابي والملحد. وهم، على هذا التنوّع والاختلاف، عاشوا في جو من الحرية الفكرية والتسامح الديني قل نظيره: فقد طلب من أبي إسحاق ابن هلال الصابي كاتب البويهيين أن يعتنق الإسلام فامتنع وترك وشأنه، وألّف يحيى بن عدي ـ علاوة على ترجماته ومؤلفاته في المنطق والعلوم والأخلاق ـ مقالات ورسائل عدة، وكتب في اللاهوت المسيحي دافع فيها عن العقيدة المسيحية ضد انتقادات المتكلمين الإسلاميين أو ضد الفرق المسيحية الأخرى التي تخالف اليعقوبية فرقته (أحصي له أزيد من خمسين مقالة في هذا الموضوع)[٦١]. وألّف غيره، كأبي الحسن العامري مثلاً، في الدفاع عن مناقب الإسلام[٦٢] وفي الجبر والقدر. . . إلخ[٦٣].

واللافت للنظر أن هؤلاء «المثقفين» الذين كانوا يشكلون الجيل الثاني من مثقفي القرن الرابع الهجري والذين برزوا مباشرة بعد الفارابي لم يكونوا يرتبطون بسلطة مرجعية واحدة. ويكاد الفارابي أن يكون مغموراً بينهم، إذ قلما يرد له ذكر

---

(٥٩) أبو حيان التوحيدي، **كتاب الامتاع والمؤانسة: وهو مجموع مسامرات في فنون شتى حاضر بها الوزير أبا عبد الله العارض في نحو أربعين ليلة**، ج ٢، ص ١٦.

(٦٠) خليفات، المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٦١) انظر ترجمة وافية له في: سحبان خليفات، **مقالات يحيى بن عدي الفلسفية** (عمّان: الجامعة الأردنية، ١٩٨٨).

(٦٢) الجرابي الحسن العامري، **الاعلام بمناقب الإسلام**، تحقيق أحمد عبد الحميد غراب (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٧٠).

(٦٣) خليفات، **رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية: دراسة ونصوص**.

في مناقشاتهم. وإذا كان يحيى بن عدي الذي يعتبر أستاذ الجماعة في المنطق قد درس على أبي بشر متى وعلى أبي نصر الفارابي، فإن صلته بهذا الأخير بقيت محصورة في المنطق. وباعتباره مسيحياً فقد كان بعيداً عن إشكالية الفارابي في الجمع بين الدين والفلسفة وترتيب العلاقة بين النبي والفيلسوف. وأما أبو سليمان السجستاني الذي تعلم المنطق على أبي بشر متى وعلى يحيى بن عدي، فقد كان يقول برأي يفصل بين الدين والفلسفة فصلاً حاسماً يضعه في موقف يختلف تمام الاختلاف عن موقف الفارابي وإخوان الصفا كما سنرى بعد قليل. وأما أبو الحسن العامري فإن مرجعيته الأساسية في الفلسفة لم تكن الفارابي بل أبا زيد البلخي المتوفى سنة ٣٢٢ هـ، وكان أبرز تلامذة الكندي.

إن غياب الفارابي كسلطة مرجعية بين «مثقفي المقابسات» شيء مفهوم تماماً: ففلسفة الفارابي فلسفة منظومية تهتم بالنسق أكثر من الاهتمام بالأجزاء. أما هؤلاء فقد كانوا أصحاب عقل لانسقي، والفلسفة عندهم جملة تعاريف وكلمات قصار بليغة تدور حول موضوعات مستقلة بنفسها، موضوعات اللفظ والمعنى، والعلة والمعلول، والنفس والعقل، والسعادة والفضيلة... إلخ، وقد عبّر ديبور أحسن تعبير عن ثقافة هؤلاء عندما قال: «إن ظهور مدرسة السجستاني والجماعة التي كانت تلتف حوله أمر له خطره وشأنه في تاريخ الحضارة، أما فيما يتعلق بمواصلة بناء الفلسفة في الإسلام فلا شأن له. والأمر الذي كان عند الفارابي لباب حياة العقل أصبح في الغالب عند شيعة أبي سليمان موضوعاً للمهارة في الجدل»[(٦٤)]. ومع ذلك، بل ربما بفضل ذلك، فقد تمكنت هذه الجماعة من نشر الثقافة المنطقية والفلسفية على نطاق واسع وبصورة ميسرة مدرجة، حتى غدا الاهتمام بالمنطق والفلسفة والأخلاق جزءاً من الثقافة العامة. يقول ريشر إنه: «في القرن العاشر/الرابع الهجري، المزدهر في العالم الإسلامي، لم يعد العلم والتعلم هواية لنفر من علماء القوم، بل أصبحا عملاً تقوم به طبقة متوسطة مثقفة كبيرة»[(٦٥)].

وإذا جاز لنا أن نختار، من بين المسائل الكثيرة التي كانت موضوع مناقشات ومقابسات هذه الجماعة، أهم مسألتين يمكن اعتبارهما، مع شيء من التجوّز، بمثابة محورين رئيسيين استقطبا اهتمام هؤلاء «المثقفين» اللانسقيين، أمكن القول إنهما العلاقة بين النحو والمنطق من جهة، والعلاقة بين الدين والفلسفة من جهة

---

(٦٤) ديبور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٧)، ص ٢٢٨.

(٦٥) نيقولا ريشر، **تطور المنطق العربي**، ترجمة محمد مهران (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٨)، ص ١٥٩.

أخرى. أما المسألة الأولى فاهتمامهم بها وآراؤهم حولها كانا امتداداً لذلك الاحتكاك الحاد والمتوتر الذي عرفته بداية القرن بين النحاة والمناطقة والذي وجد أوسع تعبير عنه في المناظرة الشهيرة التي جرت سنة ٣٢٦ هـ بين أبي بشر متى وأبي سعيد السيرافي والتي أوردها أبو حيان في **الإمتاع والمؤانسة**(٦٦). وقد بقيت مسألة العلاقة بين النحو والمنطق من أبرز الموضوعات التي يدور حولها الجدل طوال القرن الرابع: تناولها الفارابي في العديد من كتبه، وألّف فيها يحيى بن عدي «مقالة في تبيين الفصل بين صناعة المنطق الفلسفي والنحو العربي»، وكانت موضوع إحدى أهم مقابسات التوحيدي ـ المقابسة الثانية والعشرون(٦٧).

وأما المسألة الثانية، مسألة العلاقة بين الدين والفلسفة، فنجدها حاضرة عند الكندي والبلخي والفارابي والعامري فضلاً عن إخوان الصفا الإسماعيليين. وقد تناول جميع هؤلاء هذه المسألة من زاوية أنه لا تعارض بين الدين والفلسفة، وأن الحقيقة الدينية هي نفسها الحقيقة الفلسفية وإن اختلفت طريقة التعبير عنهما في الدين عنها في الفلسفة. ولقد كانت هناك بطبيعة الحال آراء ترفض الفلسفة وتعتبرها دخيلة، وهي آراء المتكلمين بصورة عامة. كان هذان الموقفان معروفين وشائعين. والجديد في الأمر ـ وهو ما نريد التنبيه له هنا ـ هو انفراد أبي سليمان السجستاني المنطقي بوجهة نظر خاصة. فقد أورد له التوحيدي في **الإمتاع والمؤانسة** تعليقاً طويلاً على رسائل إخوان الصفا اعترض فيه بشدّة على محاولتهم دمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين مؤكداً استقلال كل منهما وانفصاله عن الآخر. يقول أبو سليمان: «إن الفلسفة حق لكنها ليست من الشريعة في شيء، والشريعة حق لكنها ليست من الفلسفة في شيء»، ثم يضيف بعد كلام طويل في هذا المعنى: «ومن أراد أن يتفلسف فيجب عليه أن يعرض بنظره عن الديانات، ومن اختار التديّن فيجب عليه أن يعرض بعنايته عن الفلسفة ويتحلى بهما مفترقين في مكانين على حالين مختلفين، ويكون بالدين متقرباً إلى الله تعالى... ويكون بالحكمة متصفحاً بقدرة الله تعالى في هذا العالم... ولا يهدم أحدهما بالآخر»(٦٨).

لا شك في أننا هنا إزاء موقف جديد وفريد يذكرنا بـ «نظرية الحقيقتين» عند

---

(٦٦) أبو حيان التوحيدي، **كتاب الامتاع والمؤانسة: وهو مجموع مسامرات في فنون شتى حاضر بها الوزير أبا عبد الله العارض في نحو أربعين ليلة**، ج ١، ص ١٠٨.

(٦٧) تعرضنا لهذا الموضوع في: الجابري: **تكوين العقل العربي**، **وبنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، فلا داعي لتكرار القول فيه هنا.

(٦٨) أبو حيان التوحيدي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٨ ـ ١٩.

الرشديين اللاتين، والتي نسبوها إلى ابن رشد خطأً وجوراً، كما أشرنا إلى ذلك قبل، فهل انتقلت نظرية السجستاني إلى الأندلس ومنها إلى أوروبا الرشديين اللاتين؟ إننا لا نملك ما به نرجح هذا الافتراض. غير أن الشيء الثابت تاريخياً هو أن محمد بن عبدون الجبلي المولود في قرطبة قد رحل إلى المشرق سنة ٣٤٧ هـ لدراسة الطب والفلسفة، وقد درس المنطق على أبي سليمان السجستاني، ثم رجع إلى الأندلس سنة ٣٦٠ هـ ليعمل طبيباً خاصاً للحكم الثاني وهشام الثاني(٦٩). يقول عنه ريشر: «كان محمد بن عبدون في مجال المنطق عضواً في مدرسة بغداد ومتابعاً لتقليدها المنطقي الطبي، وترجع أهميته أساساً إلى تقديمه لتقاليد مدرسته إلى اسبانيا الإسلامية، حيث ظلّ لهذه التقاليد تأثيرها إلى أيام ابن رشد»(٧٠).

* * *

كانت مدرسة بغداد في القرن الرابع الهجري من أهم مصادر المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس... وهذه كانت المصدر الرئيسي للفلسفة الأوروبية في القرون الوسطى. إن «الحفر» في ساحات أجيال «المثقفين» في الحضارة العربية الإسلامية يدعونا إلى إعادة كتابة تاريخ الفكر العربي الإسلامي والفكر الأوروبي سواء بسواء، إلى إعادة ترتيب العلاقة بينهما، بعيداً عن تأثير المركزية الأوروبية التي جعلت من الثقافة العربية في القرون الوسطى مجرد همزة وصل... في حين أنها كانت أصلاً من الأصول وعنصر إخصاب وتجديد.

(٦٩) أبو العباس أحمد بن القاسم بن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، شرح وتحقيق نزار رضا (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٥)، ص ٤٩٢.

(٧٠) ريشر، **تطور المنطق العربي**، ص ٣٢٤.

القسم الثاني

هموم المثقف العربي

الفصل الثالث

تهميش المثقفين ومسألة بناء النخبة القيادية

برهان غليون(*)

أولاً: صعود المثقفين

١ ـ المثقفون ودورهم في النظام السياسي الحديث

من الواضح أننا عندما نتحدث عن المثقفين هنا فنحن لا نقصد الأفراد من حيث هم مبدعون ومنتجون لمختلف القيم الفكرية والفنية والأدبية. كما إننا لا نقصد المثقفين من حيث هم فئة مهنية أو أصحاب حرفة متميزة عن مثيلاتها من الفئات الاجتماعية في أسلوب عملها ورزقها. إن المقصود بالمثقفين في السياق الذي نتحدث عنه هو جزء من النخبة الاجتماعية التي تهتم، في ما وراء حرفتها وبالاعتماد عليها معاً، بقضايا المصير العام. وهم يشغلون بالتالي، بالإضافة إلى وظيفتهم الخاصة، وبصرف النظر عن وضعيتهم المهنية، وظيفة اجتماعية معينة. وتختلف هذه الوظيفة اختلافاً جذرياً عن تلك التي تستجيب لإنتاج المعرفة أو التدقيق فيها أو تحسين شروطها ودرجة اتساقها. فهي ليست شيئاً آخر سوى وظيفة إنتاج المجتمع نفسه من حيث هو آلية تختص بجمع وتوحيد الأجزاء والعناصر التي يتألف منها، وبث الروح الجمعية فيها وتحويلها بالتالي إلى كيان حي قادر على الحركة والتنظيم والتنسيق والتحسين والاصلاح. إن بناء هذه الآلية الاجتماعية بما فيها من عوامل الألفة والتنظيم والتراتب والتعاون، أي تكوين الحقيقة الاجتماعية كحقيقة كلية، هي وظيفة النخبة الاجتماعية، وهو ما تهتم به السياسة بشكل

(*) أستاذ علم الاجتماع السياسي، ومستشار في اليونسكو، باريس.

رئيسي. والمثقفون هم أحد المكونات الأساسية لهذه النخبة في كل النظم الاجتماعية، وفي النظام الحديث بشكل خاص.

وبقدر ما تساهم الثقافة في تكوين هذه الآلية الاجتماعية تدخل في موضوع السياسة أو تكوين الألفة الاجتماعية، وبالقدر نفسه يدخل المثقفون في المستوى الذي يساهمون فيه في بناء السلطة، كطرف من أطراف النخبة الاجتماعية القائدة والمسؤولة عن تنظيم الشؤون العامة والمدنية. فليست السلطة إلا القوة أو الوظيفة الكبرى التي تسهر على بناء هذه الآلية الاجتماعية وتختص بتسييرها.

إن المقصود إذاً من المثقفين هنا هو فاعل اجتماعي جمعي وليس مجموعة أفراد يشتركون في نشاط مهني أو علمي أو ذهني واحد يقرب في ما بينهم. وعندما نتحدث عن فاعل اجتماعي فنحن نشير إلى قوة محركة وديناميكية اجتماعية لا إلى مبدع فكري.

وتتوزع مساهمة المثقفين في عملية إنتاج الحقيقة الاجتماعية كحقيقة مدنية وعامة على مهام عديدة تتعلق بتكوين الوعي وإنتاج الثقافة والعقيدة أو العقائد المتنافسة. لكن الإضافة الأساسية التي تجعل من المثقفين طرفاً في السلطة تتجسد في الدور التوسطي الذي يقومون به على مستويات وفي ميادين متعددة. وأهم هذه الميادين تلك المتعلقة بالربط بين النظرية التي تخضع لمنطق إنتاج المعرفة والممارسة التي تخضع لمنطق علاقات القوة والصراع على المصالح وترتبط بالأهواء والتنافس والتنازع. وتشكل هذه الوساطة شرطاً لتكوّن السياسة ذاتها كديناميكية خاصة ومتميزة تعمل على تجاوز المصالح الفئوية أو الطبقية لنفسها وتحقيق الشرط الذي لا بد منه لتكوين إرادة جمعية وهوية سياسية، أو أمة وقومية. فمن خلال مساهمتهم في إنتاج الوعي الطبقي أو الاجتماعي يعمل المثقفون على خلق شروط تجاوز الأفراد والتجمعات الصغيرة لمصالحها الاقتصادية البحتة من أجل تحويلها إلى قوى سياسية عامة قادرة على أن تضع مصالحها الجزئية في إطار أوسع، وأن تتكلم في صراعها مع التجمعات الأخرى لغة واحدة، أي لغة سياسية. والمجتمعات التي تعجز عن تحقيق ذلك تبقى جماعات همجية ولا يمكن أن تكون مجتمعات مدنية بالمعنى الحقيقي للكلمة[1].

لكن بالرغم من تشابه وظيفة المثقفين في جميع النظم المدنية، إلا أن هذه

---

(١) للتوسع في هذا التحديد، انظر: برهان غليون، «الانتلجنسيا والسياسة والمجتمع،» **الاجتهاد**، السنة ٢، العدد ٥ (خريف ١٩٨٩).

الوظيفة تختلف كلياً في النظام الحديث عما كانت عليه في النظام التقليدي السابق. والسبب في ذلك اختلاف طبيعة السياسة نفسها وطرق ووسائل تحقيقها. وهذا يعني أنه لا توجد هناك علاقة كبيرة بين هذا المثقف وما عرفته المجتمعات التقليدية من تكتلات مشابهة وما كانت تطلق عليه الأدبيات العربية الكلاسيكية اسم أصحاب القلم. وبالتالي ليس من الممكن القول إن المثقف الحديث الذي ولد في المجتمعات العربية المعاصرة هو السليل الطبيعي للكاتب أو للفقيه التقليدي، ولكنه بالعكس من ذلك تماماً النقيض المباشر له[٢].

وبالمثل بالرغم من وجود نمط خاص لفاعلية المثقفين في عملية تحقيق السياسة في النظم الحديثة، إلا أن هذا النمط لا ينتج بالضرورة المواقع والمهمات نفسها في كل الحالات. ففاعلية المثقف العربي في هذا النظام الاجتماعي الحديث لا تتطابق بالضرورة مع تلك التي تميز المثقف الغربي في النظام نفسه. وسبب ذلك هو اختلاف السياق التاريخي وتبدل الظروف التي يعيش فيها النظام.

ومن هنا، ليس لصورة المثقف في الحالة العربية علاقة كبيرة بالصورة التي رسمها لينين لطبقة المستخدمين ولا لصورة المثقف العضوي التي تحدث عنها غرامشي. فهو يمثل وسيطاً حضارياً أكثر مما يمثل وسيطاً سياسياً عضوياً أو جمعياً. وهو يجسد أو ينزع إلى تجسيد نموذج اجتماعي جديد مختلف ومتميز عن النموذج الاجتماعي السائد أكثر مما يسعى إلى المشاركة من داخل النظام الاجتماعي القائم في تعديل موازين القوى لصالح الطبقات الاجتماعية التي يتماهى معها أو ينتمي إليها. إن إشكاليته الأساسية كما سوف نرى هي إشكالية الحداثة التي تجعله ينظر إلى نفسه ودوره من زاوية ما يمثله من نقض للنظام الاجتماعي القائم وخروج عنه وأحياناً عليه. إنه يطمح إلى أن يكون نقيض المجتمع أكثر مما يحلم بالتعبير عن طبقة. وصلته بالطبقة، رأسمالية كانت أم عمالية، مرتبطة بما تتيحه من قطيعة مع نظام المجتمع لا بما تمثله من تحالفات سياسية ومصالح جمعية. وعلاقته بالدولة والسلطة مرهونة لعلاقاته بالرأي العام ومقاومته لضغوطه أكثر من أن تكون تعبيراً عن موقف نظري أو منطق ثابت.

وليس لهذه الصورة علاقة كبيرة أيضاً بصورة المثقف الذي يعكس الرأي الحر والضمير العادل كما ظهرت في أوروبا في حقبة مابعد الحرب الثانية وظروف نزع

---

(٢) انظر مثلاً: خالد زيادة، «ظهور المثقف العربي: قراءة في أعمال شرابي والعروي والجابري،» **الاجتهاد**، السنة ٢، العدد ٥ (خريف ١٩٨٩).

الاستعمار. إنها تتجلى بالأحرى في صورة صاحب الرسالة السامية الذي يرتفع فوق التاريخي وفوق المصلحي والفاني ليعانق الحقيقة المطلقة. ولا تختص هذه الحقيقة بطبقة ولا بنخبة، ولكن بمصير الأمة كلها، سواء تعلق الأمر بتقدمها التاريخي أو بالدفاع عن هويتها أو بضمان مستقبلها. ومن هذه الناحية ينزع المثقف العربي منذ ولادته في القرن التاسع عشر إلى اعتبار نفسه جزءاً لا يتجزأ من مشروع الحداثة الجديد، ويتصرف باعتباره الممثل الطبيعي والعفوي للأمة البديلة أو المتجددة وطليعة من طلائعها المتقدمة.

لقد تكوّن المثقف الحديث في المجتمع العربي قبل أن يتكوّن النظام الحديث. وكان على هذا المثقف أن يناضل من خلال العمل الفكري والممارسة السياسية معاً من أجل شق الطريق أمام هذا النظام. وقد اقتضى هذا الوضع أن يتماهى المثقف العربي منذ ولادته مع هذا النظام ويصبح رمزاً له ودليلاً عليه. والسبب في ذلك أن الحداثة نفسها ولدت هنا كفكرة قبل أن تتحول إلى واقع. وكان مضمونها مغايرة الواقع ونفيه لا تحويله بحسب رؤى ومصالح قوى تعمل وتصارع في داخله. وكان من الطبيعي أن يكون المثقفون هم حملة هذه الفكرة والمتحكمين بها معاً، بقدر ما كانت فكرة، وأن يبدأوا بفقدان السيطرة عليها تدريجياً مع تحققها في الواقع وتطور القوى الاجتماعية والاقتصادية والبيروقراطية التي تعبر عنها.

فبعكس ما كان عليه الحال في بلدان أوروبا الصناعية التي حملتها نحو الحداثة الفكرية والسياسية قوة الثورة الرأسمالية والصناعية والتقنية، لم يكن للنظام الحديث هنا قاعدة اجتماعية، أو بالأحرى مادية، غير إرادة الحفاظ على السلطة والهيمنة أو الأمل بالالتحاق بالعصر وتجنب مخاطر التهميش. وهذا يعني أن وجودها قد ارتبط بشكل مواز تقريباً ومترابط بإرادة الدولة والسلطان من جهة وانفتاح المفكرين أو المتعلمين على الثقافة الحديثة، أو إذا شئنا بتكوين نواتين أساسيتين هما وجهين لصيرورة واحدة: النواة البيروقراطية الحديثة والنواة المثقفة الجديدة. فليس من الممكن تحقيق التحديث البيروقراطي من دون تكوين النواة المثقفة والاعتماد عليها، وبالمثل ليس من الممكن تصور سلطة فعلية للمثقفين الجدد خارج إطار سيطرة البيروقراطية. وهذا التفاعل بين النواتين ونمط العلاقات التي تربط بينهما هو الذي سيتحكم بشكل ووتيرة تطور النظام الحديث في البؤر الرئيسية للعالم الإسلامي.

وبعكس ما كانت عليه الحال في روسيا المتفجرة بثورة الفلاحين والمنخرطة، منذ بداية القرن العشرين، في الثورة الصناعية المتوحشة، لم يكن أمام النخبة البيروقراطية المثقفة في المجتمعات العربية أية قوة اجتماعية متماسكة أو متسقة

وذات مستقبل تاريخي واضح بما فيه الكفاية حتى تستند إليها أو تساندها في تحقيق نمط متكامل للحداثة. لقد كانت الحداثة بالمعنى المشروع التاريخي الواعي ثمرة التفاهم والالتقاء بين البيروقراطية الجديدة والمثقفين المحدثين. وفي المقابل، لم تكن الحداثة التي عرفتها وطورتها طبقة التجار الكمبرادوريين إلا استغلال الوسائل التقنية الجديدة لمراكمة أرباح أكثر لا يختلف مصيرها عن مصير الأرباح التي كانت تجنيها من تجارتها السابقة. ولذلك لم يساعد انفتاح هذه الطبقة على الغرب في تقدم وسائل وعيها واستثمارها وتحديثها. لقد ساهم في توسعها وزيادة نفوذها بقدر ما قدم لها الإمكانيات اللازمة لمصاهرة الإقطاعية الشرقية القديمة والاندماج فيها. ولعل أفضل مثال على ذلك مصير الطبقة الجديدة التي أنتجتها التحديثات المصرية في عهد محمد علي وأصبحت بسرعة، من خلف مظهرها الخارجي الأوروبي، من أكثر الطبقات الاجتماعية تخلفاً ومحافظة وتقليدية.

باختصار إن السمة الخاصة للمثقف العربي الحديث بالمقارنة مع المثقف الذي نشأ في المجتمعات الصناعية هي أنه لا يعمل كوسيط خاص لطبقة أو لطبقات وفئات اجتماعية، ولكنه يطرح نفسه ويوجد في تقاطع علاقات تجعل منه وسيطاً عاماً قائماً خارج الطبقات والفئات والمصالح والأوضاع. إنه عنصر الحداثة ووسيطها أينما كان ذلك ضرورياً ومطلوباً. فصلته العضوية الوحيدة هي بالحداثة وليس بشيء آخر. وتتجلى هذه الوساطة العامة في علاقته الخاصة بالتاريخ والمجتمع والدولة معاً. فهو من الوجهة التاريخية وسيط حضاري يربط الداخل بالخارج، ويمثل بؤرة التفاعل بين الثقافات. وهو من الناحية الاجتماعية وسيط التقدم والإصلاح ومن الناحية السياسية محدث فكرة الدولة ومجددها.

ينطبق هذا الواقع بشكل أقل على الأقطار والمجتمعات العربية التي فاجأها الغزو الاستعماري قبل أن تبدأ هي نفسها مسيرة الحداثة بقرارها السياسي الخاص وقبل أن تنجح في تطوير هذه النواة المشتركة البيروقراطية المثقفية الذاتية الحديثة. ففي هذه المجتمعات سوف تتخذ الحداثة، ومن ضمنها النخبة المثقفة المرتبطة بها، منذ البداية، صورة النخبة الأجنبية حتى عندما ستنمو في الأوساط القومية المحلية. وسوف تصبح المعركة الرئيسية بعد تحقيق الاستقلال هي معركة تبديل هذه النخبة واستبدالها بنخبة أخرى أكثر التصاقاً بالمجتمع الأهلي أو إعادة استنباتها في التربة الثقافية والمرجعية المحلية. وسوف تبقى النخبة والبيروقراطية الحديثة فيها منقسمة انقساماً عمودياً وليس أفقياً. فبعكس ما هو عليه الحال في الأقطار الأخرى التي شهدت تطوراً داخلياً للحداثة، لن يكون التنافس بين البيروقراطية والنخبة المثقفة هو محرك الحياة السياسية، بما في ذلك تكوين الأحزاب وبلورة الخطط والأهداف.

إن الذي يميز السياسة هنا هو الصراع بين الشقين المتغرب والمتشرق للنخبة البيروقراطية والمثقفة معاً. باختصار، لا يدور الصراع هنا بين جناحي النخبة الاجتماعية الواحدة في سبيل تأكيد هيمنة إحداها على الأخرى، ولكن بين نخبتين مغايرتين تماماً على السيطرة على الدولة والمجتمع. وتبدو الحالة هنا كما لو كنا في الواقع أمام نواتين متميزتين لدولتين مختلفتين تتصارعان في أحشاء المجتمع الواحد على الهيمنة والسيطرة كما تشير إلى ذلك بشكل واضح حالة الجزائر[٣].

٢ ـ المثقف ـ المجدّد

تجلى هذا الموقع المتميز للمثقف منذ البداية في شخصية رجل التنوير أو المجدد الذي يتوقف نفوذه وسلطته على مقدرته على نقل العلوم والأفكار والقيم والمؤسسات الحديثة والجديدة من الخارج. ففي العديد من الأقطار العربية، كما كان عليه الحال في معظم أقطار العالم الثالث التي دخلت إلى الحداثة من الباب نفسه، لعب المثقفون، أكثر من أي طبقة أو نخبة اجتماعية أخرى، بما في ذلك النخبة البيروقراطية، دوراً ريادياً في تجديد الأفكار والعلاقات الاجتماعية في المجتمعات الراكدة. فقد جسدوا تلك الفئة الاجتماعية التي توهجت واتّقد ذهنها بقوة بمجرد احتكاكها بثقافة العالم الحديث الأوروبي ومكتسباته التاريخية، التقنية والعلمية والسياسية. وكان لهذه الفئة الفضل الأكبر في دفع المجتمعات إلى القطيعة مع العقائديات الاجتماعية القديمة السائدة وإدخال أنماط المعرفة الحديثة التي سوف تعمل عمل الخميرة في نسيج هذه المجتمعات العقيم أو المستنفد. وكان المثقفون هم أول من تصدى لمسائل إعادة إحياء التراث الثقافي المدني والعقلاني الذي كان قد دفن تماماً تحت ركام مدارس الفقه الدينية. وكانوا كذلك أول من أدخل المصطلحات الجديدة واعتنى باللغة ونشر المعاجم والموسوعات الفكرية والعلمية قبل أن تعي الدولة نفسها والمسؤولون السياسيون والبيروقراطيون أهمية مثل هذا العمل. وهم الذين أسسوا في أغلب الأحيان المدارس الحديثة وأنشأوا النوادي الأدبية والاجتماعية ودفعوا إلى تكوين الأحزاب السياسية التي وقفت ضد الاستبداد التقليدي وسوف تقف ضد الاحتلال والاستعمار الأوروبي للبلدان العربية، بل إن المثقفين هم الذين كانوا في هجرتهم وتنقلهم أداة التواصل المادي مع الخارج وواسطة تطوير شبكات التبادل الجديدة مع العالم الحديث وبناء العديد من

---

(٣) انظر صدى ذلك في: عمار بلحسن، **انتلجانسيا أم مثقفون في الجزائر؟** (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٦).

المؤسسات التجارية والمالية والاقتصادية بصورة عامة. ونستطيع أن نقول إن السلطة السياسية العربية الحديثة التي نشأت في المنطقة تدين بالعديد من عناصر وجودها لما أنجزه المثقفون الأوائل وما نجحوا في تحريره من فضاءات عقلية واجتماعية، بل إن هذه السلطة لا تزال تعتمد حتى اليوم، وفي معظم حالاتها التي نعرفها، اعتماداً كبيراً على خطاب الهوية والخصوصية الذي يشتغل عليه المثقفون ويجعلون منه المصدر الرئيسي في بناء شرعية الدولة وراهنيتها.

وهذه العلاقة بين المثقفين والقيم الحديثة لا تزال تطبع في الوعي العربي المعاصر بقوة صورة المثقفين، وتؤثر في الموقف منهم سلباً أو إيجاباً بحسب قطاعات الرأي العام المختلفة. فمن أهم العناصر التي تميز في الحقل الثقافي العربي مفهوم المثقف وتحدد دوره وموقعه في نظر الرأي العام بالمقارنة بغيره من النماذج الاجتماعية، بما في ذلك فئات العلماء والفقهاء والمتصوفة وبقية المريدين أو المتعاملين بالقيم والأفكار والمعارف، هناك عنصران رئيسيان يرتبطان بهذه الصورة.

أ ـ **الدرجة العلمية العليا**: لا يطلق الرأي العام صفة المثقفين إلا على من يعتقد أنهم يتمتعون بمعرفة متميزة. ولذلك ارتبط مفهوم المثقف بشكل بارز بمفهوم المتعلم. ومن هنا تصبح الشهادة أو الدرجة العلمية العليا مؤشراً أساسياً على المثقف، بل هي الشرط الأول لإضفاء صفة المثقف عليه[٤].

ب ـ **المعرفة الحديثة**: لا تطلق كلمة مثقف في مجتمعاتنا إلا على فئة الناس الذين يتعاملون بنوع من المعرفة المستمدة من العلوم والآداب والفنون التي نشأت وتطورت منذ القرن الماضي على أسس مستمدة من التجربة الحديثة والحضارة الحديثة. فلا يدخل الرأي العام في صنف المثقفين العالم الديني ولا الشيخ ولا الفقيه ولا الحكواتي ولا الساحر. ومن هنا تبرز أهمية امتلاك اللغات الأجنبية أو الدراسة في الدول الأوروبية أو الأمريكية أو التعلق بقراءة المترجمات ولفظ الأدبيات المحلية. فكل هذا يؤكد التميز في المعرفة الجديدة. ومن هذا الباب أيضاً تأخذ الدراسة في الخارج قيمتها، وكذلك السفر الدائم إلى العواصم الغربية باعتبارهما تكريساً لهذه العلاقة الخاصة والعميقة مع المعرفة والتقنيات الحديثة. ومن الممكن استخدامهما كوسيلتين من وسائل بناء صورة المثقف وتدعيمها[٥].

---

(٤) هذا ما يشير إليه: هشام شرابي، **المثقفون العرب والغرب، عصر النهضة، ١٨٧٥ ـ ١٩١٤** (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧١).

(٥) وهو ما يؤكد عليه العروي في: عبد الله العروي، **الايديولوجية العربية المعاصرة**، قدّم له مكسيم رودنسون؛ ترجمة محمد عيتاني (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٠)، نشر بالفرنسية عام ١٩٦٧.

في جميع هذه الحالات يبدو المثقف في نظر الرأي العام على أنه التجسيد المباشر لعلم العصر المطلوب استيعابه والتعبير عن التجدد وولادة شخصية بديلة من الشخصية السائدة اجتماعياً. إنه رجل متفرد له اتصال مباشر بعالم الحداثة الفكري والمادي البعيد أو القريب. والوظيفة الأساسية الإيجابية التي يضعها الرأي العام في المثقف الحديث، والتي تجعله يغفر له تعاليه وقطيعته وتقعره هي نقل الخبرة والمعرفة والرؤية الجديدة، أي العمل كجسر بين المجتمع المحلي المهمش وبين العالم المتقدم المسيطر. إن المثقف يبدو في نظر الرأي العام وكأنه نوع من المهدي المنتظر الذي يحمل بين يديه المعرفة التي تستطيع أن تقلب شروط الحياة المادية، وقبل ذلك شروط حياة صاحبها. إنه حامل المعرفة الجديدة الفعالة والمادية. وبقدر ما تضفي هذه الوظيفة صفة الاحترام والتقدير والقداسة شبه النبوية على المثقف والمتعلم، تبعث على الإحباط وتقلب المثقف في نظر الرأي العام إلى شيطان مرتد، أي إلى سلمان رشدي عندما يشك في أنه يستخدم معرفته المقدسة لأهداف تتنافى مع أهداف الجماعة أو مصالحها.

والجيل الذي جسّد أكثر من أي جيل غيره هذه الصورة الإيجابية للمثقف هو الجيل الأول من المثقفين العرب الذين حملوا على عاتقهم مهمة العمل على نقل عناصر الجدة والحداثة. وأفضل من يمثلهم جيل النهضة الأدبية والفكرية والعلمية التي شهدها العديد من الأقطار العربية منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر، وامتدت آثارها في ما بعد إلى مجموع الدائرة العربية. وهذا الجيل هو أول جيل أصبحنا نؤرخ به لظهور المثقف الحديث. ومن أشهر ممثليه البستاني واليازجي والرصافي وحسن العطار وعلي مبارك ورفاعة الطهطاوي وغيرهم وغيرهم.

٣ ـ المثقف ـ المصلح

لا شك في أنه كان لصورة المثقف المجدِّد الدور الأول في تحديد ملامح المثقف في عالم العرب المعاصر. فالصور التي سوف يأخذها مفهوم المثقف سوف تظل مرتبطة إلى حد كبير بالصورة الأولى إن لم تكن امتداداً لها. والعديد من المثقفين الذين بدأوا رسالتهم بالتجديد والإرشاد تحولوا بعد فترة أو في الوقت نفسه إلى مصلحين اجتماعيين همهم الرئيسي تطبيق مبادئ الحداثة والتقدم والتجديد على الواقع الاجتماعي القائم.

ويوازي هذا الانتقال من موقف التجديد إلى موقف الإصلاح الانتقال من التشديد على التباين بين العالم الحديث والعالم الاسلامي إلى التشديد على التباين العميق بين النخبة الطليعية المثقفة والمجتمع وأنماط سلوكه. وقد أصبح من

علامات المثقف في نظر الرأي العام الابتعاد والانفصال عن المجموع وعن العامة والانقطاع عنها. فالخروج عن المجتمع وأحياناً عليه سمة رئيسية ثالثة من سمات المثقفين ومكون رئيسي من مكونات شخصيتهم. وينطوي هذا الانفصال على معنى القطيعة مع الماضي والتطلع نحو نمط جديد من العلاقات الاجتماعية. كما ينطوي على التمييز بين منظومتي قيم قديمة وحديثة. فبعكس السياسي أو التاجر أو صاحب المشروع الصناعي لا ترتبط صورة المثقف لدى الرأي العام بالمجاملة والمساومة والبحث عن الحلول الوسط وتجاوز الخلافات العقائدية. إنها مرادفة بالأحرى لرفض التعامل مع الواقع القائم ورفض الأخذ بالاعتبار أساليب التسوية والتفاهم والتقاسم العشائري أو الطائفي التقليدية. إن صورة المثقف مرتبطة هنا بصورة الإنسان الذي ينتمي إلى سلوك اجتماعي جديد ويرفض القيم القديمة[٦].

لكن بعكس المجدد والداعية للتقدم والتحديث، لا يهتم المصلح الاجتماعي كثيراً بعوامل التمييز بين القديم والحديث والتقليدي والمعاصر والمنطقي واللاعقلاني، بقدر ما يركز على نظام القيم الاجتماعية، ويسعى إلى تحسين عمل المؤسسات القائمة. إن جوهر إشكالية المصلح هو تفسير الانحطاط وإيجاد الوسائل والسبل الكفيلة بتجاوز هذا الانحطاط. ولهذا السبب أيضاً كان للمصلحين اهتمام رئيسي بالدين. لكن هذا الاهتمام لم يمس النقاش في طبيعة الدين بالمقارنة مع أنماط المعرفة الأخرى، ولم يسع إلى تجديد وسائل ومناهج النظر فيه، ولا عمل على تجديد علم الكلام أو العلوم الدينية التقليدية. إن الدين لم يهم المصلحين إلا من حيث هو مدخل لإصلاح المجتمع والمؤسسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتربوية. وما قاموا به في هذا الميدان لم يتعد ما يحتاجه مثل هذا الإصلاح. وقد كان زعيما الإصلاح الاسلامي الرئيسيين، جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، واعيين كل الوعي لهذا الهدف الاجتماعي عندما أشارا أكثر من مرة إلى أن إصلاح الدين هو المدخل الأسهل لإصلاح المجتمع. وكانا يعتقدان مثلهم مثل الكثير من أتباعهم ومريديهم، أن سيطرة الدين على المجتمع، وعلى العامة بشكل خاص، يجعل من المستحيل تحقيق أي إصلاح اجتماعي من دون الدخول من مدخل الدين. وبدل الوقوف في وجه السيطرة الدينية على المجتمع يمكن

---

(٦) هذا الوضع هو الذي يفسر الانتشار الكبير الذي عرفته الفلسفة الوجودية التي كانت تؤكد قيم الحرية الفردية، والتي نجدها كذلك لدى ألبير كامو الذي ترجم أدبه في الستينيات بشكل كامل تقريباً، ومن أهمه، **الإنسان المتمرد**، وسيزيف، والغريب. وهو الذي يفسر كذلك ما نالته كتب الكاتب الانكليزي كولن ولسن من شهرة واسعة في تلك الحقبة، وأصبحت كلمة اللامنتمي، عنوان كتابه الأول المترجم رديفاً للمتمرد على المجموع.

المصلح الاجتماعي أن يحقق من خلال ربط مفهومه الاصلاحي بالدين في سنوات قليلة ما يحتاج تحقيقه في مواجهة الدين إلى قرون عديدة. ومن هنا كانت الخطوة الأولى في معركة الاصلاح الهجوم المباشر على رجال الدين التقليديين في سبيل ضرب هيبتهم وصدقيتهم وتحرير الرأي العام الديني من سيطرتهم. وكان الهدف في ذلك النفاذ إلى الضمير الديني والعمل من داخله على إرساء شرعية الإصلاح ونشر مبادئه.

يختلف منطق الاصلاح الاجتماعي كثيراً عن منطق التجديد الفكري. **فالأول** يظهر التناقض والتفاوت بين مفاهيم وقيم الحداثة من جهة ومثيلاتها في الواقع العربي والإسلامي من جهة ثانية. أما **الثاني** فإنه يكاد يفعل العكس. ففي سعيه إلى تطبيق وتحقيق قيم الحداثة في الواقع العملي ينزع المصلح الاجتماعي إلى إلغاء هذا التفاوت والتناقض. فليس الإصلاح في نظره شيئاً آخر سوى التجاوز العملي لهذين الأخيرين. ومن بين الآليات التي طورها المثقف المصلح في محاولته لتجاوز هذا التناقض وإلغائه نظرية السلفية والعودة إلى الأصول. فقد قامت هذه النظرية على اعتبار أن المفاهيم السائدة للدين ناجمة عن تفسيرات جزئية أو فاسدة. وقد بررت بذلك مبدأ عدم الأخذ بها. وفي هذه العودة إلى الأصول أمكن تحرير النص الديني نفسه من ثقل التفسيرات القديمة وتعريضه في الوقت ذاته إلى التفسير الجديد المتطابق مع حقائق العصر والقيم الجديدة. والنتيجة أن المثقفين نجحوا في جعل الدين إلى جانبهم وفي الاعتماد على الحجة الدينية لدعم موقفهم الإصلاحي ضد المحافظين والتقليديين بعد أن كان هؤلاء يستخدمونهما لأهداف مباينة تماماً. وقد نجح الإصلاح وساد الموقف الإصلاحي بين المثقفين بقدر ما نجحت هذه الاستراتيجيا وأعطت بعض الثمار، أي بقدر ما أمكن للمثقفين أن يبرهنوا أنه كان فعلاً بالإمكان، انطلاقاً من السيطرة على الضمير الديني والتحكم بسلطة التفسير، خلق شروط الإصلاح وتحقيق أهدافه.

إن الذي أوحى للمصلح الاجتماعي بأهمية العمل من داخل الدين وعلى قاعدة إصلاحه هو ارتباط الإصلاح ارتباطاً مباشراً بالممارسة العملية في مقابل المقارنة النظرية التي استند إليها موقف التجديد الفكري والنهضوي. فالممارسة بقدر ما تطرح مسألة التحقيق العملي للفكرة تثير لا محالة موضوع السياسة الاجرائية، أي اتساق الاستراتيجيا ونجاعة الوسائل. باختصار إن المعركة **الأولى** معركة فكرية، محورها بلورة المفاهيم وتمييزها عن بعضها وضمان استقلالها وفاعليتها. ولا يمكن ذلك أن يستقيم إلا بقدر ما يظهر الفكر الحديث كنقيض للفكر القديم. ليس ذلك لأن هذا التباين هو الذي يعطي للجديد قيمته فحسب، ولكن أكثر من ذلك، لأنه

الشرط الأول لتحقيق نقد القديم وتهشيمه وتقويض حُجته وأركانه. أما المعركة الثانية فهي معركة اجتماعية محورها تبديل ميزان القوى وإزاحة سلطة اجتماعية قائمة أو انتزاع الشرعية منها. لذلك ارتبط التجديد الفكري في الحقل الثقافي العربي المعاصر بالعلمانية، بينما ارتبط الإصلاح في العالم الإسلامي بالدين وبالصراع على سلطة التحكم بالتفسيرات الدينية.

لكن في ما وراء الدين وإصلاح الفكر الديني والسلطة الدينية، كان مركز انشغال المثقف الحديث إصلاح المجتمع بأكمله. ولعل أوضح عرض لمفهوم هذا الإصلاح وأبسطه ما جاء في كتاب عبد الرحمن الكواكبي **أم القرى**. فالمسألة التي يعانيها المجتمع الإسلامي كما يبينها الكواكبي ليست مسألة اقتصادية أو سياسية أو ثقافية أو دينية جزئية. إنها مسألة انحطاط المسلمين وفتورهم وانهيار أركان حضارتهم وخمول فكرهم وإرادتهم وافتقارهم إلى كل القيم الإنسانية العلمية والأخلاقية. وهي بالتالي مسألة البحث في سبل تجاوز هذا الانحطاط وبث حركية جديدة في هذا المجتمع تجعله يصحو من نومه وينهض من ركوده وخموله. وقد رأى أن من الممكن تحصيل العلم في عقد أو عقدين من الزمن، أما إحياء الحس الأخلاقي فيحتاج ربما إلى عقود أربع أو أكثر.

٤ ـ المثقف ـ القائد وإخفاق المثقفين

كما يلاحظ أغلب الذين درسوا علاقة المثقفين بالدولة، ليس المثقف العربي تابع للدولة الحديثة فحسب، ولكنه عميلها أو وسيطها الرئيسي بقدر ما هي دولة البيروقراطية. وهذه الوساطة نابعة من التداخل الفعلي، الروحي والمادي، الذي يطبع علاقات الفريقين معاً. فالدولة البيروقراطية الحديثة هي التي خلقت المثقف الحديث، والمثقف الحديث هو المورد الأول للإطارات البيروقراطية التي تسيّر الدولة.

وقد لعب المثقف منذ البداية دور الوسيط الرئيسي لهذه الدولة لدى المجتمع، وكان المحرك الرئيسي للقوى السياسية التي كافحت من أجل تحريرها من السيطرة الأجنبية. وفي البلاد التي لم تمكنها الظروف في القرنين الأخيرين من توليد قوى اجتماعية ثابتة ومستقرة، سواء بسبب التقلبات السياسية والاقتصادية العميقة، أو بسبب انهيار التوازنات الإقليمية، أو بسبب سيطرة البنى العشائرية والطائفية والجهوية، احتل المثقفون ساحة العمل السياسي بكاملها منذ اللحظة التي بدأت فيها السياسة الوطنية في الوجود. وحتى بعد تكوينها نواتها الخاصة بقيت معظم هذه الطبقات الاجتماعية تخوض نزاعاتها عبر المثقفين أو بقي المثقفون

يخوضون الصراعات بالنيابة عنها.

وعلى الرغم من التطور الكبير الذي عرفته هذه الطبقات في المراكز الرئيسية للمنطقة، احتفظ المثقفون بمركزهم المهيمن في كل البلدان العربية. فحتى البيرونراطية التي سيطرت بشكل مستمر تقريباً على أدوات السلطة وتحكمت بوسائلها، بقيت تعتمد في تبرير ممارساتها على ايديولوجيا مستعارة تعكس بشكل واضح هذه الهيمنة الفكرية للمثقفين وتحكمهم المباشر بمفهوم السلطة والعملية السياسية وبالصور التي يؤلفها الرأي العام عنها.

وقد نجح المثقفون في استغلال الهيمنة العقائدية لتوسيع دائرة نفوذهم السياسية في مراحل عديدة من تاريخ المجتمعات العربية الحديث. وفي البلدان الأكثر تقدماً في مسار الحداثة نجح هؤلاء حتى الخمسينيات من القرن العشرين في السيطرة على الأحزاب السياسية، بل أحياناً في بناء أحزاب شعبوية قوية تصدرت الساحة السياسية، من أهمها ما أطلقنا عليه اسم الأحزاب القومية البعثية والناصرية والأحزاب الشيوعية والماركسية بصورة عامة، وكذلك الأحزاب أو الحركات الاسلامية الأخوانية القديمة.

وبشكل عام، من الممكن القول إن الموقع الذي احتله المثقف والدور الذي ألقي عليه من قبل النظام ككل خلقا وضعاً مفارقاً تتعارض فيه السلطة المعنوية التي يتمتع بها المثقف وتجعل منه أصل ومرجع كل جديد وحديث مع افتقاره العملي لأية وسيلة هيكلية أو مادية للتأثير في الواقع التجربي. والسبب في ذلك ليس المثقف ذاته. فهو بحكم المهنة مفصول نسبياً عن واقع الصراع المادي بين الطبقات وميال إلى بناء تصور مثالي للمجتمع لا يأخذ كثيراً بالاعتبار ما يعج به من مصالح جزئية ولكنها قوية ومتنافسة. وهو يعتقد أنه يستطيع من خلال تعبئة المشاعر الوطنية أن يتجاوز هذا التنافس والصراع على أرض الواقع. ومن طبيعة المثقفين أنهم فئة غير متجانسة ومتقلبة وكثيرة الحساسية والتنافس في ما بينها. إن السبب هو هشاشة البنية الاجتماعية نفسها وضعف بلورة القوى الطبقية المرتبطة مباشرة بالإنتاج والتي تتميز عادة بتجانس أكبر واستقرار أعمق في المصالح، فتشكل بذلك قاعدة أرسخ لأي سلطة أو مشروع سياسي.

وقد كان لهذا الوضع المفارق نتائج عديدة أثرت في مضمون العملية السياسية، كما حكمت مصير المثقفين. ومن هذه النتائج أن النجاح الكبير الذي أحرزه المثقفون على صعيد الهيمنة العقائدية، وأحياناً السياسية، لم يترجم إلى سلطة حقيقية. وأمكن القوى الاجتماعية التقليدية أو الأجنبية المتنفذة أن تستمر في

ممارسة سيطرتها ونفوذها من وراء ستارة الهيمنة الشكلية للنخبة المثقفة. ولعل أكبر مثال على هيمنة المثقفين الفكرية في مستوى الخطاب السياسي وعدم قدرتهم على ترجمة شعاراتهم على أرض الواقع هو مثال القومية والوحدة العربية. فليس هناك أي شك في أن فكرة القومية العربية قد نشأت وسادت في أوساط الرأي العام نتيجة للجهد النظري والسياسي الكبير الذي قام به المثقفون. وقد وصل نجاح المثقفين في نشر هذه الفكرة إلى درجة اضطرت فيه جميع النخبات الحاكمة إلى ترداد الشعار وإظهار إيمانها به. وصارت الفكرة قيمة مرجعية في السياسة العربية الشعبية والرسمية. لكن ليس هناك شك في أن القوى التي تريد المحافظة على الأمر الواقع هي التي انتصرت في النهاية وحققت أهدافها، حتى لو أنها لم تجرؤ في أية لحظة قبل حرب الكويت على رفع شعاراتها القطرية بصورة علنية. إن جميع الدول العربية قد رسخت سياداتها الوطنية وعمقت علاقاتها التبعية في ظل هيمنة عقيدة الأمة الواحدة وتحت مظلة جامعة الدول العربية. حتى ليمكننا القول إن هذه العقيدة والمنظمة التي تقربت منها لم يعملا إلا كغطاء لإخفاء حقيقة التطور الذي كان يجري من دون شعارات، ومن دون ايديولوجيا منظمة وواعية.

ومن نتائج ذلك أيضاً تسويد مفهوم ايديولوجي للسياسة لا يميز بين الخطاب التعبوي والمثالي وبين إكراهات الواقع الموضوعي. وكان من الطبيعي أن يفضي ذلك إلى قطيعة فعلية بين وعي سياسي لاتاريخي ولاعقلاني وبين ممارسة عملية فجة وعشوائية مفتقدة الوعي والبصيرة. فقد ساهمت الهيمنة التي مارسها المثقفون منذ البداية على ساحة السياسة النظرية والتي عملت على تدعيم استقلاليتهم الفكرية إزاء الطبقات والفئات الاجتماعية الأخرى في انغلاق فكرهم على نفسه وإغراقه في النزعة التأملية والاستدلالية، ومنعت بالتالي هؤلاء المثقفين من تحسس الواقع العملي الذي يناضلون من أجل تغييره، كما منعتهم من تفهم المشاكل التي يعانيها تركيب القوى الاجتماعية الأخرى. وقد طبعت هذه العلاقة الخاصة للمثقفين وبقية الفئات الاجتماعية بالأحزاب السياسية التي يسيطر عليها المثقفون السياسة العربية بطابع مفارق وكادت تلغيها كسياسة واعية ومفكرة. لقد غابت السياسة بين الخطاب المثالي الذي يردده مثقفون يفتقرون إلى التواصل المباشر مع الواقع العملي وبين الممارسة البراغماتية الفجة التي كان يستند إليها أصحاب المصالح الاجتماعية من ملاك وتجار ورأسماليين جدد.

ومن هذه النتائج كذلك أن النفوذ القوي للمثقفين في حقل السياسة العربية لم يمنع من أن السياسة بقيت في المجتمعات العربية من دون قوة فكرية، خاضعة للحسابات والتقنيات نفسها التي كانت تتبعها النخبات التقليدية السابقة.

والاستقلالية الفكرية التي تمتع بها المثقفون وكانت تعكس غياب أقطاب اجتماعية قوية مرتبطة بأرض الواقع الإقتصادي هي نفسها مصدر اللافاعلية لهذه السياسة الحديثة التي أرادها المثقفون وفئات الشعب الأخرى. وفي المحصلة نجح هؤلاء في الإبقاء على نمط السياسة التقليدية القائمة على إتقان لعبة التسوية بين المصالح الجزئية الطبقية والطائفية والعشائرية والعائلية، والتي تفترض غياب أي بعد نظري أو استراتيجي وطني عام. وكانت نتيجة ذلك إجهاض ثورية المثقفين وتهميشهم. كما كان للقطيعة بين المثقفين المسيطرين على خطاب السياسة وشعاراتها من جهة، ومفاتيح الأحياء المسيطرين على العلاقات الاجتماعية والجماعية تحت قيادة القوى القديمة بالطرق التقليدية من جهة ثانية، الدور الأكبر في منع ظهور طبقة سياسية بالمعنى الحقيقي للكلمة قادرة على تقريب الشعار من الواقع وتغييره على ضوئه وتقريب الواقع من الشعار وتغييره أيضاً وتطويره بحسبه[7].

لقد ترددت السياسة العربية غالباً بين نزوع المثقفين إلى المثالية المطلقة والمجردة التي تغذي الإرادية السطحية وبين نزوع الطبقة الاقتصادية المسيطرة إلى المحافظة التي تتجلى عبر الواقعية السوقية وتقوم على إعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية التقليدية ذاتها واللعب عليها. ومن نتائج ذلك أخيراً سيطرة نزعة ازدواجية على الممارسة السياسية. فقد كانت القوى الاجتماعية ذات المصالح الاقتصادية القوية مضطرة كي تلتف على هيمنة المثقفين الفكرية إلى ترداد شعاراتهم في الوقت الذي كان تطور ممارسة هدفها الرئيسي ضرب هذه الشعارات ونزع الصدقية عنها وتفريغها من محتواها. وقد طبع هذا الواقع السياسة العربية السابقة بطابع المزاودات وأخضعها لمنطق التأكيد الايديولوجي وحرمها من القدرة على تنظيم أو قبول أي شكل من أشكال المناقشة أو المناظرة الوطنية مهما كانت طبيعة المشاكل المطروحة وعمق الخلاف القائم بشأنها. لقد انطبعت الممارسة السياسية في المجتمعات العربية بأسلوب عمل المثقفين وتفكيرهم، فاتسمت إلى حد كبير بالرومانسية وغياب التقديرات العملية والواقعية والخضوع لمنطق «المضاربات» والتهويمات النظرية. لقد

---

(٧) يقارن رفعت السعيد بين بنية فئة المثقفين المصريين التي بقيت نسبياً بعيدة عن الشعب وبين بنية الرأسمالية المصرية التي بقيت عاجزة عن الاستقلال عن الاقطاعية، وظلت تعيش في رحمها على الرغم مما عرفته من نمو وتطور. لقد كان المثقفون غير جذريين ومستعدين دائماً للمساومة تماماً كما كانت الطبقة البرجوازية التي عايشوا سلطتها ممتزجة مع الاقطاعية وغير مستعدة للاستقلال عنها أو بالأحرى للثورة عليها. انظر: رفعت السعيد: «تكوين خلاسي لطبقة ولمثقفين،» **الحياة**، ٢٤/٥/١٩٩٥، و**ثلاثة لبنانيين في القاهرة: شبلي شميل، فرح أنطون، رفيق جبور** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٣).

تغلبت اللفظية في معظم الأحيان على تحقيق الشعارات الفعلية.

إن إخفاق المثقفين في تطوير ممارسة سياسية متسقة وعقلانية ترك مصير هذه السياسة للقوى الاجتماعية الأخرى البيروقراطية والاقتصادية التي استفادت من هشاشة موقف المثقفين، وأدركت تناقضاتهم، ونجحت في الالتفاف على القوة الشعبية التي اكتسبوا تأييدها ودعمها لتنفذ أهدافها الخاصة.

ومن الممكن معاينة هذا الإخفاق في مفاهيم المثقف السياسي ذاتها وطريقة استيعابه عناصرها. وتبيّن الأدبيات العربية التي تكاثرت في العصر الحديث أن المثقف لا يرى الدولة كمؤسسة مستقلة وخصوصاً كتلك التي تتحدث عنها العلوم السياسية الحديثة، ولكنه ينظر إليها أساساً كسلطة. إنه يطابق تماماً بين السلطة والدولة. ويقود هذا الخلط إلى موقف يستخف كثيراً بوزن الدولة ومكانتها في الصيرورة الاجتماعية.

والسبب في ذلك أنه يضع نفسه مسبقاً في أفق تاريخي ولا يهبط إلا لماماً إلى مستوى الحقيقة الاجتماعية أو المجتمعية من حيث هي حقيقة راهنة وتجسيد لزمانية قصيرة نسبياً أو متوسطة تتحدد بعمر النظم السياسية والقوى الاجتماعية والتشكيلات السياسية. إن المدى الزمني الذي يفكر من خلاله المثقف هو المدى الشامل الذي يقاس بأعمار الحضارات والمدنيات لا بوقع تحول المجتمعات وتطورها.

وهو إذ ينزل الدولة إلى مستوى السلطة ينزع إلى أن يماثل بين سلطة الدولة وبين أية سلطة اجتماعية أو سياسية جزئية أو مناوئة. إن الفرق يبدو ضعيفاً جداً وغير مرئي بين طبيعة المسؤوليات التي ترتبط بسلطة الدولة مثلاً وتلك المطلوب احترامها من قبل حزب معارض أو حتى عصابة مدنية.

وينجم عن كل ذلك مفهوم مبسط للسياسة يجعلها تتطابق مع الموقف الأخلاقي أكثر مما ترتبط بتوزيع المسؤوليات العمومية المحددة وبناء آليات مراقبة وكشف حساب.

ومن هذه النتائج أخيراً التقلبات العميقة والسريعة التي تطرأ على وضعية المثقفين كأفراد وكنخبة مجتمعة، بل يمكن الحديث عن الانقلابات التي يعيشونها بحيث ترتفع قيمتهم في نظام ما أو في مرحلة من مراحله، ثم تهوي سريعاً وبقوة في مرحلة ثانية أو عند تبدل النظام.

والنتيجة أن المثقفين ما إن يقتربوا من السلطة حتى يجدوا أنفسهم ضحية القوى البيروقراطية المتحكمة بالدولة والتي تدفع بها مصالحها للتحلي بالحد الأدنى أو الأعلى من روح الواقعية. وفي كل مرة نجح فيها المثقفون في السيطرة على الدولة أو الوصول إلى السلطة كانت النتيجة انقسامهم وتكوين قطب بيروقراطي قوي تتطابق مصالحه مع الدولة، وربما أفرزوا هم أنفسهم وأحزابهم مثل هذا القطب، واضطروا إلى تسليمه مقاليد الأمور. وفي كل مرة حصل ذلك، قادت هذه السيطرة إلى بروز حكم عسكري استخدم الشعارات نفسها من أجل التغطية على ممارسة خضعت إلى حد كبير في حساباتها لموازين القوى السياسية الداخلية والخارجية الفعلية. وفي كل مرة كان مصير المثقفين مؤسياً وتعرضوا للكثير من الأذى والإحباط[٨].

وبصورة عامة، يمكننا أن نقول إن دور المثقف كوسيط للدولة الحديثة وحامل أختامها قد اكتمل عندما نجح هذا المثقف في أن يقود الثورة السياسية التي أطاحت بالدولة القديمة وأصبح ملهم سياستها واستراتيجياتها معاً. لكنه بقدر اكتماله أُذِن أيضاً بانهيار هذا الدور واستهلاكه.

ثانياً: محنة المثقفين

١ ـ هزيمة المثقفين والاختيارات الثلاثة

على الرغم من الشعبية التي كسبتها في البداية سوف تتبدد قيادة المثقفين وتتبخر في أول مواجهة جدية مع منافسيها السياسيين. وتعني القيادة هنا السيطرة على القوى الفاعلة ولا تقتصر على النفوذ الذي تتيحه السلطة الثقافية. فبعد أن وصلت النخبة المثقفة في المجتمعات العربية إلى قمة مجدها في الخمسينيات من القرن العشرين سوف تشهد تفككاً سريعاً في كل مكان. وكان لانغلاق ذهنها الذي ذكرناه وتعلقها بالشعارات والقيم والمفاهيم المجردة دور أساسي في تفتيت صفوفها وإضاعة منظورها. وقد أدى التدمير المتبادل الذي قاد إليه الصراع بين المثقفين القادة أو المتنطعين للقيادة وبين السياسيين الضعفاء الفاقدين لصفات الزعامة والمتماهين مع فئات المصالح الاقتصادية الضيقة أو الجزئية إلى تمكين الفئة البيروقراطية من انتزاع زمام المبادرة نهائياً. فقد نجحت هذه النخبة وبسرعة في

---

(٨) عن تهميش المثقفين في ظل الحكم الناصري، انظر على سبيل المثال: غالي شكري، «منهج التجربة والخطأ يلقي بظله على حركة المثقفين في نظام شمولي،» الحياة، ٢٦/٥/١٩٩٥.

استغلال الفراغ السياسي الذي نشأ حتى ترص صفوفها وتوسع دائرة نفوذها وتتحول بنفسها إلى طبقة قائدة، أي قادرة على السيطرة على جميع ميادين النظام الاجتماعي ومواقعه. وكما كان عليه الحال بالنسبة إلى الأجنحة السابقة من هذه النخبة القيادية الاجتماعية، حاولت البيروقراطية أن تقيم سلطتها على إزالة سلطة الطبقات الأخرى وإلغاء وجودها تماماً. ولم تكن اشتراكية الدولة التي عرفها العديد من الأقطار العربية إلا التجسيد العملي لإرادة البيروقراطية التي تجلت لنفسها واكتشفت قوتها واحتمالات فعلها في السيطرة الشاملة والتحول إلى طبقة بديلة سائدة وقائدة.

ففي المراكز الرئيسية والمؤثرة من المنطقة العربية انتقلت الديناميكية الاجتماعية والتاريخية منذ الستينيات من فئة المثقفين إلى فئة البيروقراطيين. ورافق هذا الانتقال انتقال في مركز الثقل من الأحزاب والمنظمات السياسية القومية واليسارية إلى أجهزة الدولة على مختلف أشكالها الإدارية والأمنية والقمعية. وقد صعدت النخبة البيروقراطية العسكرية والمدنية على حطام النخبة المثقفة، وكان ثمن هذا الصعود التهميش الدائم والعزل المنظم، بل التشريد المتواصل لهذه النخبة ومنعها من لعب أي دور مستقل في الحياة السياسية، وأحياناً الاجتماعية أيضاً.

بالتأكيد لا يمنع ذلك من استمرار التنافس بصورة أو أخرى بين البيروقراطية التي تستمد قوتها من سيطرتها على أجهزة الدولة وآلياتها وبين المثقفين الذين يعتمدون في نفوذهم على سيطرتهم على المعرفة وحاجة الطبقات الاجتماعية جميعاً والمجتمع بشكل عام إلى هذه المعرفة. وهذا هو الذي يدفع البيروقراطية إلى الاستمرار في ضغطها والسعي بشكل مستمر إلى إبقاء النخبة المثقفة خارج دائرة أي نفوذ سياسي. وتتبع هذه البيروقراطية منذ نجاحها في تكوين تكتل منسجم ومتجانس داخل الدولة، سواء عن طريق استغلال العصبيات التقليدية أو عن طريق تطوير اللحمة البيروقراطية نفسها وتمكنها من السيطرة على موقع الجناح المهيمن من النخبة القيادية، استراتيجيا مزدوجة في معاملة المثقفين وإخراجهم من التنافس السياسي.

إن **أول** عناصر هذه الاستراتيجيا هو إلحاق المثقفين بها وتجنيدهم في خدمة أهدافها ومصالحها. وقد حققت نجاحاً فعلياً في ذلك منذ البداية نظراً إلى عدم استقرار المثقفين أنفسهم وضعف بنيتهم وهشاشة وضعهم المادي. وهذا النجاح يوفر للنخبة البيروقراطية عناصر حية جديدة ويمكنها من الظهور بمظهر العامل الموحد للنظام ككل، وبالتالي يدعم مواقعها في مواجهة الفئات الأخرى من

أصحاب المصالح الاقتصادية[٩].

أما العنصر **الثاني** في هذه الاستراتيجيا فهو ملاحقة المثقفين الذين يرفضون الخضوع لمنطق المشروع البيروقراطي ويسعون إلى الإبقاء على استقلاليتهم ومصداقينهم في التعامل مع الأحداث والقوى السياسية والاجتماعية الأخرى. إن أكثر ما يقلق النخبة البيروقراطية المهيمنة هو أن يحتفظ المثقفون بنواة ذاتية حية قادرة على إغراء القوى الاجتماعية الأخرى بإعادة بناء نظام النخبة القيادية على أسس جديدة. فإذا كان من الصحيح أن القيادة البيروقراطية توفر لطبقة أصحاب المصالح درجة أكبر من الاستقرار إلا أن طبيعة النظام الذي تقيمه وتدافع عنه يقيد حركتها ويضع حواجز كبيرة أمام تطورها الاقتصادي وتحقيق طموحاتها السياسية أيضاً.

وقد أسفرت هذه المواجهة بين البيروقراطية الحاكمة وبين المثقفين ـ الذين سيطروا فكرياً وسياسياً على النخبة الاجتماعية والنظام في الحقبة الماضية ـ عن دحر حقيقي وشبه نهائي للمثقفين. وخرج هؤلاء من المعركة مثخنين بالجراح ومشبعين بالحزازات والضغائن والأحقاد التي خلفها استشهاد بعضهم وتخاذل بعضهم الآخر وتهافت بعضهم الثالث على موائد السلطات المحلية أو الخارجية.

وقد وصلت المحنة بالمثقفين إلى أن يفقدوا ثقتهم بأنفسهم ويعلنوا انسحابهم الفعلي من الحياة السياسية والمشاركة في أي نشاط عام. وينعكس ذلك في سلوكهم وخطابهم الجديد السائد الذي تحول تدريجياً من خطاب عظمة وفصام مع الواقع إلى خطاب مضمونه الرئيسي جلد الذات وتعذيب النفس والاعتراف بالذنب والجرم.

ومن الممكن القول إن النخبة المثقفة تتنازعها اليوم أربعة مواقف رئيسية:

الأول هو موقف الالتحاق بالسلطة من منظور خدمتها والعمل تحت إشرافها. وفي هذه الحالة يتحول المثقف إلى موظف أو خبير فني يقدم خبرته للسياسي البيروقراطي، لكن ليس له أي دور في إنضاج القرار أو المشاركة فيه، إن

---

(٩) أصبح موضوع خضوع المثقف للسلطة وتبعيته لها من الموضوعات الشائعة جداً في العقود الثلاثة الماضية في الصحافة والكتابات السياسية عموماً. وقد برزت أهمية هذه المسألة في الثمانينيات عندما بدا وكأن هناك حركية ديمقراطية في المجتمعات العربية، وصدر العديد من البيانات التي وقع عليها المثقفون وأشاروا فيها إلى التزامهم موقفاً مستقلاً عن السلطات وتمسكهم بحقوق الإنسان والحريات الديمقراطية وكفّهم عن التعاون مع السلطات التي لا تحترم حقوق الإنسان. وتكاد هذه البيانات تصبح في ضمير النسيان. لكن من الثمرات المهمة لهذه التساؤلات ولادة المنظمة العربية لحقوق الإنسان في ١/١/١٩٨٣ بمبادرة المثقفين العرب، وهي لا تزال قائمة حتى الآن على الرغم من تضاؤل وهجها.

على مستوى الرأي العام أو على مستوى الأحزاب أو الدولة. وقد سار قسم كبير من المثقفين في هذا الطريق لأنه الوحيد الذي يضمن للكتلة الأساسية البقاء والحد الأدنى من الرفاه المادي، وربما الحماية الذاتية. وما حصل في المجتمعات العربية لا يختلف عما كان يمكن أن يحصل في كل المجتمعات. فلا يتعلق هذا الالتحاق بالجبن أو بالانتهازية ولا يرتبط بمسألة أخلاقية. إنه موضوع اجتماعي سياسي لأنه يتعلق بظاهرة جماعية خارجة عن إرادة الفرد وقدراته الذاتية.

والثاني هو موقف المعارضة للنظام البيروقراطي وتحمل ما يجره ذلك من تهميش كامل أو نفي أو تنكيل، وأحياناً اعتقال وقتل. ويعبّر هذا الموقف بالدرجة الأولى عن التزام أخلاقي. فهو يقوم على تحدي الظروف الموضوعية وتجاوزها ويقتضي التضحية في سبيل المبادئ. ومن الطبيعي ألا يكون مثل هذا الخيار خيار الأغلبية، وأن يكون تجسيداً لصفات شخصية استثنائية يتمتع بها الأفراد، ولا يمكن أن تطبق على الجماعات بكاملها.

أما **الثالث** فهو موقف الردة بما يعنيه من خروج من المجتمع وعليه والالتحاق بالقوى والمشاريع الأجنبية على طريقة سلمان رشدي وتسليمة نسرين ومن لف لفهما. ولا يستدعي مثل هذا الموقف الالتحاق بالنظام وما يعنيه من تنازلات معنوية وسياسية، ولا الوقوف في المعارضة وما تطلبه من تضحيات، ولكن تثمير المعرفة الخاصة بالواقع المحلي في سوق سياسية واجتماعية أخرى، هي سوق الدول الكبرى والعمل في سياق استراتيجيتها. وهو خيار يعبر عن قمة اليأس والانتهازية معاً.

ويشير **الرابع** إلى موقع الانكفاء على الذات وعلى العمل الثقافي الإبداعي والبحث العلمي المتجرد عن أي التزام اجتماعي أو سياسي بالمعنى الواسع للكلمة، مع السعي إلى تحرير الثقافة من السياسة وتأكيد انفصالها عنها. والمقصود هنا وضع السلطة الثقافية في مواجهة السلطة السياسية وكخصم لها أو بديل منها.

وبينما لا يزال جيل المثقفين السابق يلهي نفسه ويغطي على هذه المذبحة الفعلية للمثقفين، كفاعل تاريخي وسياسي في الحياة الاجتماعية، بالصراعات الداخلية، وكيل التهم المتبادلة، وتعقب الآخرين للكشف عن مسالبهم وعيوبهم واحتمال خيانتهم وخضوعهم للسلطة، يميل جيل المثقفين الجديد الذي عاين هذه المذبحة وعايشها إلى الخروج من حلقة الإحباط وتشويه الصورة الذاتية عن طريق الانكفاء على البحث العلمي والتوظيف في النشاطات المعرفية. وهكذا حلت محل الأدبيات العقائدية القديمة التي كانت تسيطر على إنتاج المثقفين المقالات التحليلية

الاستراتيجية والسياسية والاجتماعية. وحل الباحث محل المثقف الداعية أو المصلح أو الطليعي، وفقدت لهجة التعبئة والتبشير العقائدي التي سادت في الماضي الكثير من وهجها، بل صار استخدامها دليل التخلف والتشبث المرضي على مواقف لم يعد لها أي مبرر. لقد فقد المثقف العربي تماماً إيمانه بنفسه ودوره الاجتماعي ولم يعد يرى أي مخرج أو جدوى في الانخراط في العمل السياسي أو التنافس عليه. لقد سلم تماماً بالأمر واعتقد أن الخلاص الحقيقي له وللمجتمع يكمن في تطوير البحث العلمي والدراسة التقنية.

ليس هناك شك في أن المثقفين العرب قد دُمِّروا تماماً كفئة مستقلة أو صاحبة رأي مستقل في الشؤون العامة حتى لو أن بعض أفراد من المثقفين قد نجحوا لأسباب تخرج عن سيطرة النظام البيروقراطي في الاحتفاظ بدرجة أو أخرى من الاستقلالية والصدقية المعنوية[١٠].

لكن ليس بوسع هؤلاء كسر جدار العزلة والأقلوية الذي يجعلهم يدورون إلى حد كبير في دائرة مغلقة. فبالإضافة إلى العداء البنيوي للنظام السياسي الاجتماعي القائم، يظهر المثقفون المصرون على ممارسة دورهم كفاعل اجتماعي مستقل في نظر أغلبية النخبة المثقفة ذاتها وكأنهم ديناصورات منقرضة ترفض التسليم بالأمر الواقع أو دون كيشوتات مثالية ومجردة منفصلة تماماً عن الواقع. فقد نجحت البيروقراطية السائدة في إخضاع المثقفين لقيمها الخاصة، قيم عصر انحطاطها، أعني الواقعية البسيطة التي تعني التسليم بالواقع والقبول به باعتباره التجسيد لحتمية تاريخية.

لكن المعنى الأعمق لكل ذلك هو أن المثقفين قد انتقلوا في أقل من ثلاثين

---

(١٠) نشير هنا بشكل أساسي إلى النخبة التي تلتف حول مركز دراسات الوحدة العربية الذي يرأسه د. خير الدين حسيب. فتكاد تكون هي الفئة الوحيدة من المثقفين التي نجحت في الاحتفاظ بحد أدنى من التواصل وتبادل وجهات النظر، كما نجحت من خلال الندوات والمؤتمرات السنوية التي قامت بها في الاحتفاظ للمثقفين بدور متميز في الحياة السياسية والاجتماعية العربية. ولا تقتصر جهود المركز ونخبته على تنشيط الحياة الثقافية العربية وحسب، ولكنها تتجاوز ذلك نحو تنشيط الحياة السياسية ذاتها، وتزويد السياسيين بالرؤى والأفكار والتحليلات الجديدة والراهنة. بل إن هذه النخبة الصغيرة تطمح أكثر من ذلك إلى لعب دور نشيط في خلق حركية سياسية عربية جديدة من خلال تنشيط الحوار بين التيارات العقائدية والحركات السياسية القائمة. وفي تجربة المركز ونخبته تبرز أيضاً جميع الخصائص التي ميزت وضعية المثقفين العرب منذ فترة طويلة، أعني الدور الكبير الذي يلعبه وهشاشة القاعدة التي يستند إليها. فالدور الكبير والواسع، السياسي والثقافي والاجتماعي، الذي يقوم به لا يستند إلى أي أرضية مادية أو ضمانة قانونية فعلية. إنه يقوم بشكل أساسي على حنكة بعض الأفراد وقوة إرادتهم وحماسهم وقبولهم بجميع المخاطر، بما في ذلك مخاطر استعداء بعض الأنظمة.

عاماً من نزعة إرادية فصامية تعتبر أن كل شيء ممكن، وأن للكلمات التي يستخدمها المثقف قدرة خارقة تعوض من الجهد العملي المطلوب لتحقيقها إلى نزعة تعتبر أن كل فعل إرادي هو مخاطرة وجريمة في حق التاريخ والمجتمع. القبول بالأمر الواقع، تلك هي أخلاقية النظام البيروقراطي السائد، وهي كذلك أخلاقية المثقفين الذين نجحت البيروقراطية، بعد تشتيت شملهم والتنكيل بهم، في إلحاقهم بها وتجنيدهم في جيوشها(١١).

٢ ـ مستقبل المثقفين: أزمة السلطة البيروقراطية

هل يعني هذا انتهاء دور المثقفين في الحياة السياسية العربية؟

بالتأكيد انتهى دور أول للمثقفين قاموا به منذ بداية القرن، وهو دور المرشد العام للأمة والداعية الإمام أو المنور الفكري. وانتهى دور ثان للمثقفين أيضاً هو دور القيادة السياسية الذي عززه في الماضي الترابط بين اكتساب الثقافة الحديثة والقدرة على بلورة استراتيجية الرد على عدوان القوى الاستعمارية والخارجية الغربية، بحيث ساد الاعتقاد لفترة طويلة بأن السياسة لا تصلح إلا إذا عقد لواؤها لصاحب ثقافة، وان من لم يملك موهبة الانتماء بالأصالة أو النيابة إلى الثقافة والمثقفين لا حق له في ممارسة السياسة، لأنه لن يكون بالضرورة إلا رجعياً أو مرتبطاً بمصالحه الشخصية أو العشائرية أو الطائفية، أي فاقداً الأهلية والنزعة الوطنية. لكن هذا لا يعني أنه لم يعد للمثقفين دور في العمل السياسي العام أو ان السياسة العربية يمكن أن تقوم منذ الآن بمعزل عن المثقفين أو من خلال السعي إلى تهميشهم وعزلهم.

تتشكل النخبة الاجتماعية القيادية في المجتمعات العربية الحديثة أو الداخلة في عملية تحديث تاريخية طويلة من ثلاثة أجنحة رئيسية: **أول** وأكبر هذه الأجنحة جناح أصحاب المصالح الاقتصادية المباشرة، من كمبرادوريين ورأسماليين جدد وتجار وملاك عقاريين يجمع في ما بينهم طموحهم المشترك إلى دولة ضعيفة تخدم مصالحهم، من دون أن تتدخل في شؤونهم الداخلية، ومن دون أن تربط نفسها بمشروع وطني أو ذي طابع وطني يفرض على أصحاب المصالح تقديم تنازلات أو تقاسم المنافع والامتيازات. إن ما تريده هذه الطبقة المتنافرة هو دولة كمبرادورية لا

---

(١١) كنموذج لهذا التخبط في رؤية المثقفين، انظر: حليم اليازجي [وآخرون]، **المعرفة والسلطة: مساهمات نظرية وتطبيقية**، اشراف نهمية شرف الدين، دراسات الفكر العربي (بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٨٩).

تتدخل في الحياة العامة إلا بما يحمي الملكية ويحفظ الأمن الداخلي ويفتح المجال أمام كل أنواع التجارة والسمسرة والربح. وثاني هذه الأجنحة هو جناح المثقفين الذين يقفون تقريباً في الصف المعارض تماماً وينظرون إلى الدولة باعتبارها أداة لتحقيق مشروع طموح يتجاوز الحفاظ على الوحدة الوطنية والتضامن الاجتماعي ليشمل إعادة بناء النظام الاجتماعي والسياسي بأكمله من وجهة نظر القيم والمعايير العصرية، بل يتجاوز ذلك إلى إعادة بناء المدنية العربية نفسها وتحويل العرب إلى لاعب تاريخي فاعل في الحياة الدولية. أما الجناح **الثالث**، فهو البيروقراطي الذي نما في ظل تطور الدولة وتوسع أجهزتها الحديثة وحمل على عاتقه مسؤولية تحقيق برنامج التحديث ذاته، فهو مرتبط أكثر من أي جناح آخر بتحقيق التوازنات التي تضمن استقرار الوضع وتحفظ وحدة الدولة الحديثة وتمنعها من التمزق والانهيار.

وقد سيطر الجناح الأول على مصير النخبة الاجتماعية والسياسة الوطنية لفترة طويلة عندما كانت البلدان العربية تخضع لشروط الاحتلال أو لوصاية الدول الكبرى. واتسمت قيادتها للنخبة الاجتماعية بروح المساومة الداخلية والخارجية وتقسيم المنافع وتقاسم السلطة. وكان من نتيجة هذه القيادة تدعيم قيم المحافظة المحلية وعرقلة مسار التحديث والافتقار على مستوى الدولة والمجتمع لأية دينامية توحيدية وتعبوية قوية ومحركة، سواء كانت نفسية أو عقائدية أو سياسية. لقد كانت السياسة تصنع في البيوت الأرستقراطية أو شبه الأرستقراطية وفي قصور السفراء والمندوبين السامين وتعكس في أهدافها وممارستها غياب المجتمع والشعب كمفاهيم جديدة عنها. وقد اصطدمت هذه السياسة بقوة وبسرعة بالميول المثالية والمنظومية للمثقفين الباحثين عن دور في الحياة السياسية. واستطاع هؤلاء، بفضل قوتهم التعبوية وتمسكهم بالقيم والشعارات الوطنية والاجتماعية وتأكيدهم وظيفة الدولة الأساسية، دفع عملية التحديث وضمان الخدمات العامة وتحقيق العدالة والتوزيع السليم للثروة، وكسب المعركة الايديولوجية التي لم تكن سياسة التسويات العائلية والعشائرية قد اهتمت بها أصلاً. وارتبطت قيادة المثقفين للنخبة الاجتماعية منذ وجودها في المعارضة بقيم الانقلاب والثورة والتحولات الجذرية، كما قامت على تعبئة الجماهير الشعبية واستخدامها كأداة أساسية من أدوات التغيير والتجديد.

وقد نجحت البيروقراطية منذ الستينيات في ما عجزت عنه كل من نخبة البرجوازية المحلية اللقيطة والمثقفين معاً. ولعل أفضل ما يعكس هذا النجاح هو ما عرفته الدول ـ حتى انفجار النزاعات الجديدة منذ مطلع الثمانينيات ـ من استقرار نسبي دام عقود عدة، وذلك بالإستناد أساساً إلى الأجهزة العسكرية والأمنية، لا ترجمة لقوة المؤسسات السياسية التي تعبر عن توافق المصالح الوطنية أو نجاح

البرامج الاجتماعية وجذب العواطف الشعبية. ولا تزال السلطة، وربما سوف تبقى لوقت طويل قادم، حكراً على بيروقراطية الدولة وأجهزتها، ترفض أن تشاركها فيها، ولو من بعيد، بقية القوى الاجتماعية.

لكن ليس هناك أي شك أيضاً في أنه على الرغم من هذا النجاح التي حققته قيادة البيروقراطية للشؤون العامة بالمقارنة مع ربيباتها ومنافسيها السابقين، فقد بدأ النظام السياسي والاجتماعي العربي الذي تسيطر عليه البيروقراطية منذ عقود يتعرض لهزات وتحديات كبيرة وقوية.

إن المصدر **الأول** لهذه الهزات فساد النخبة البيروقراطية نفسها وانتشار رائحة هذا الفساد في كل مكان. ولا تتجلى هذه الظاهرة في تحول النخبات الحاكمة إلى ما يشبه العصابات المافيوزية في العديد من البلاد فحسب، ولكنها تتجلى كذلك في انهيار أي مشروع اجتماعي سياسي واضح مرتبط بها وانكفاء سياساتها على منطق حفظ المصالح القائمة والارتزاق ونهب أموال الدولة والمجتمع من دون تمييز. وفي العديد من الحالات يقود تفسخ السلطة البيروقراطية التي ضمنت وحدة الدولة والنظام في العقود الماضية إلى تفكيك هذه الدولة من جديد والتشجيع على قيام الإقطاعات السياسية داخلها وتحويلها إلى مناطق نفوذ مفتوحة وشبه مشروعة للتكتلات المفترسة التي تعمل في مأمن من أية مراقبة شعبية أو قانونية.

والمصدر **الثاني** للتحديات والاختلالات التي يتعرض لها نظام البيروقراطية القائم هو تغير الظروف الدولية الذي كان انهيار الاتحاد السوفياتي التعبير الأكمل عنه. فقد وضع هذا التغير إشارة استفهام أمام مقدرة الاقتصادات الوطنية المتمحورة حول نفسها في الفوز بالمنافسة الدولية، وأعاد إلى دائرة النقاش فكرة التراجع عن مشروع اقتصاد الدولة وتبني استراتيجيات اقتصاد السوق. ولم يعد هذا التراجع مسألة نظرية أو اختياراً بين اختيارات عديدة ممكنة. لقد أصبح الانخراط في اقتصاد السوق وتحرير التجارة وفتح المجال أمام الاستثمارات الأجنبية، بالشروط التي تطلبها، هو المخرج الوحيد لاقتصادات تعاني الاختناق الكامل وتئن تحت ضغط الديون صعبة السداد. وصار لا بد لمعظم الأقطار العربية وغير العربية من الشروع في تطبيق برنامج التعديلات الهيكلية الذي صاغه صندوق النقد الدولي حتى يحصل على القروض الضرورية لاستيراد المواد الغذائية وتجنب إعلان الدولة إفلاسها.

والمصدر **الثالث** هو أن المشروع البيروقراطي نفسه قد تعرض في المنطقة العربية لضربة صاعقة في أكثر ميادينه قوة وتقدماً بعد إخفاق العديد من تجارب

التنمية البيروقراطية، وفي نهايتها انهيار التجربة العراقية تحت ضربات قوات الحلفاء، وما نجم عن كل ذلك من تشتت إرادة الدول العربية وعودة قسم كبير منها إلى البحث عن الأمن والسلام في حضن الدول الغربية وتحت المظلة الامريكية بشكل خاص. وفي هذا الاتجاه يضغط كذلك انخراط الدول العربية في عملية السلام مع إسرائيل، وما يفرضه هذا السلام من إعادة تنظيم للعلاقات الدولية في المنطقة على أسس جديدة تجعل من كسر احتكار الدولة وفتح الحدود شرطاً من شروط تحقيق التسوية وتطبيع العلاقات.

أما المصدر **الرابع** فهو فقدان البيروقراطية نفسها الإيمان بمشروعها وانفتاح النخبات العربية جميعاً، وفي مختلف مكوناتها المثقفية والبرجوازية والبيروقراطية، على مفهوم التسليم لقوى السوق العالمية والمراهنة على انعدام الخطط التنموية والمشاريع الطموحة كشروط أفضل للاندماج في الدورة العالمية للرأسمال. وفي هذا السياق تجري، على الرغم من تزايد الاحتفالات التكريمية والتذكارية، وربما في ظلها، التصفية الفعلية للجامعة العربية، وذلك تمهيداً لانخراط البلدان العربية في المشاريع الشرق أوسطية والشراكات المتوسطية التي تتوافق مع إدخال إسرائيل إلى دائرة التعاون الإقليمي، إن لم نقل مع تحويلها إلى مركز هذا التعاون وقطبه المحوري.

وتخلق الأوضاع الجديدة حالة من الترقب لانقلابات قوية في كل الميادين وعند كل الطبقات والنخبات الاجتماعية. فكل الأطراف تراهن على التغييرات القادمة من أجل أن تحسن من دورها وتكتسب مواقع جديدة سياسية أو اقتصادية، وعلى رأس ذلك الطبقات التي ارتبطت عقيدتها منذ البداية بعقيدة اقتصاد السوق وحرية التجارة والاستهلاك، وكانت تحتقر ولا تزال قيم الوطنية والعدالة الاجتماعية والثورة المدنية والأخلاقية، بوصفها تعبيراً عن ميول مثالية وطفولية لا مكان لها في عالم الواقع والاقتصاد.

وتسعى النخبة البيروقراطية التي تشعر بهبوب الرياح الجديدة، وتدرك ما تتعرض له سلطتها من تحديات، وما سوف تواجهه قريباً من مخاطر، إلى متابعة استراتيجية توجيه الأنظار نحو المثقفين باعتبارهم المصدر الرئيسي للضياع والإخفاق والبؤس الذي يعانيه الوضع العربي، أي إلى تحويلهم إلى كبش الفداء الرئيسي. يساعدها ذلك على تحقيق هدفين دفعة واحدة، **الأول** هو التغطية على مسؤولية البيروقراطية ذاتها التي استبدت عملياً بشؤون السياسة العربية منذ ثلاثة عقود على الأقل من دون منافس أو شريك. والهدف **الثاني** الحيلولة دون صعود قوة مثقفة

جديدة ضرورية من أجل مساعدة طبقة أصحاب المصالح الاقتصادية على الاستقلال الفكري والسياسي عن البيروقراطية، وكذلك من أجل تصعيب الفرز داخل صفوف هذه الطبقة نفسها بين القوى الوطنية التي تخشى تصاعد الهيمنة الأجنبية والقوى الكمبرادورية التي يسيل لعابها على مشروع فتح الأسواق الإقليمية، ودفن المشروع العربي الذي أرق ليلها زمناً طويلاً في رمال عاصفة السلام الشرق أوسطي الموعود.

٣ ـ مستقبل المثقفين: أزمة النخبة النيوليبرالية

لكن أزمة النظام البيروقراطي ليست السبب الوحيد الذي يعيد التفكير في دور المثقفين في التحولات الاجتماعية القادمة، وقبل ذلك في إعادة بناء النخبة القيادية في المجتمعات العربية. فدور المثقفين يتزايد في المجتمعات بازدياد تبعثر وتناقض القوى الاجتماعية ذات العلاقة المباشرة بالمواقع الثابتة والمستقرة للإنتاج. والبنية الاجتماعية والطبقية العربية التي تميزت بهشاشة خاصة في العقود الماضية لا تزال شديدة الهشاشة كما كانت من قبل[(١٢)].

ولا تشجع التطورات الجديدة على صعيد عولمة الاقتصاد والسياسة الدولية على الكثير من التفاؤل في هذا الميدان. فمن الواضح أن هذه العولمة تحمل في طياتها إعادة تقسيم جديد للعمل الدولي، يقضي على التقدم البسيط الذي أحرزته البلدان العربية في موضوع التنمية المستقلة في الماضي، ويفتح الباب من جديد أمام نمو القوى الكمبرادورية والمرتبطة مباشرة بالشركات الكبرى. ولن يكون لمثل هذا النمو أثر إيجابي في تكوين النخبة المحلية، ولكنه سوف يفاقم من تفتتها وتشرذمها وتنافس أطرافها المختلفة الارتباطات وتناحرها المستمر.

إن ظهور مثل هذه الطبقة الجديدة من أصحاب المصالح ورجال الأعمال المنبثقين من عودة الحياة إلى اقتصاد السوق والليبرالية ذات الطابع الدولي، سوف يدفع لا محالة نحو تكوين نخبة معادية للبيروقراطية ولا تحلم إلا بتقليص نفوذها كي ما تستبد هي نفسها بالسيطرة الكلية على مصير المجتمع والدولة معاً. لكن لن

---

(١٢) انظر حنا بطاطو في كتابه الطبقات الاجتماعية القديمة والحركات الثورية في العراق، ومعالجته لهذا الموضوع. ولا شك أن نتائج تحليله تلقي ضوءاً قوياً على الأوضاع الاجتماعية في بلاد عربية أخرى: Hanna Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq: A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of its Communists, Ba'thists, and Free Officers,* Princeton Studies on the Near East (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1982).

يكون لإضعاف دور البيروقراطية في هذا السياق أي أثر إيجابي، لا بالنسبة إلى نمو الطابع المستقل للإنتاج الوطني، ولا بالنسبة إلى تحسين العلاقات الاجتماعية وتدعيم قيم التضامن والتكافل الاجتماعي. إن الطبقة الجديدة التي ستولد من هذه التحولات التي تسيطر عليها حاجات السوق العالمية هي طبقة أكثر غربة من سابقتها وانقطاعاً عن المجتمع الذي تعيش فيه. ولن تستطيع أن تنتج إلا نخبة مشابهة لها، تجمع بين عدم التجانس والفقر الفكري والأخلاقي معاً. وسيكون عليها أن تواجه باستمرار الفئات الواسعة من الطبقات الوسطى التي تتردد في التسليم لما يظهر منذ الآن وكأنه مشروع رأسمالي متوحش ولاإنساني يحرمها من القليل من الامتيازات المادية التي حصلت عليها في العقود الماضية.

ثم إن قوة هذه النخبة الجديدة من رجال الأعمال تنبع من ارتباطها بالاستراتيجيا الاقتصادية الجديدة، وترتبط أيضاً بنجاح هذه الاستراتيجيا التي تتوقف إلى حد كبير على موقف الدول الصناعية الكبرى وحجم الاستثمارات التي يمكن أن تقوم بها في المنطقة. وهو ما لا يستطيع أحد أن يحسم فيه اليوم، على الرغم من أن الوقائع توحي بضرورة عدم الاطمئنان إلى الوعود الكبيرة. وفي هذه الحالة، لن يكون البديل بالضرورة دولة برجوازية ـ كمبرادورية وشبه تعددية على الطريقة الأمريكية اللاتينية. إن انهيار السلطة البيروقراطية التي حملت النظام حتى الآن سوف يفضي إلى خلق فراغ حقيقي لا يمكن للطبقات الرأسمالية الصاعدة الحليفة للبيروقراطية أن تملأه وحدها.

أما الطبقات الاجتماعية الأخرى التي زعزعها تسلط البيروقراطية في الحقبة السابقة فلا تزال تفتقر كلياً إلى الوعي الشمولي الوطني. فهي غير قادرة على أن تتجاوز في رؤيتها حدود مصالحها الخاصة وآفاق تحالفاتها الراهنة مع النخبة العسكرية. وهي لا تنجح في التغطية على جزئية رؤيتها إلا بتبني المشروع البيروقراطي القائم وتمثل رؤيته التاريخية. إنها لا تزال تؤلف مجموعات مشتتة من أصحاب المصالح الأصنافية المتنافرة والمتنافسة التي لا يجمعها إلا خضوعها لقوة الدولة القائمة، وفي أحسن الأحوال ولاؤها الحقيقي أو الشكلي للرئيس المعبّر عن هذه القوة والرامز إليها.

وهذا يعني أن العيب الاجتماعي البنيوي نفسه الذي دفع بالمثقفين إلى الواجهة في حقبة مابين الحربين، ثم أعطى لبيروقراطية الدولة دور القائد والمشرف العام على العملية السياسية والاجتماعية برمتها منذ الستينيات، هو الذي يحتم عودة المثقفين إلى لعب دور سياسي أساسي في أية حياة سياسية وطنية مقبلة. فلن تكف

الأزمة التي تشهدها اليوم القيادة البيروقراطية للسلطة والنزوعات اللاعقلانية لطبقة رجال الأعمال واستراتيجياتها البعيدة عن أية رؤية اجتماعية، عن خلق أوضاع جديدة تزيد من الطلب الاجتماعي على وجود قوة سياسية مستقلة أكثر عن أصحاب المصالح، وقادرة على تقديم رؤية أكثر شمولية واتزاناً، من تلك التي توجه المضاربين الحاليين من كل الأصناف.

وليس من الصعب على المراقب أن يلاحظ تطور أزمة الثقة منذ الآن بالبيروقراطية والطبقة المالكة. فإذا كان من الصحيح أن قيادة البيروقراطية قد تميزت بالمقارنة مع قيادة المثقفين، بتمتعها بحس واقعي أكبر وحسابات أدق لميزان القوى، وكانت قادرة بالتالي على تحقيق حد أكبر من الاستقرار لرجال الأعمال وأصحاب المصالح، إلا أنها أظهرت، بعكس نخبة المثقفين السابقة، نزوعاً أكبر إلى تقاسم الثروة والمنافع مع أموال الدولة، كما هو الحال مع هذه الطبقة، ورفعت إلى الحدود القصوى تكاليف إدارتها السياسية والاقتصادية.

ولعل المظهر الأقوى لما يمكن أن نسميه أزمة الثقة بالقيادة البيروقراطية هو الانتقادات المتصاعدة لموقف المثقفين من السلطة وزيادة الضغوط عليهم للعب دور مستقل ومتميز في إطار التغييرات السياسية والاجتماعية المنشودة. فوراء هذه الانتقادات وذاك الضغط يختفي في الواقع الطلب المتزايد على المثقفين والمراهنة عليهم في تحقيق الإصلاح أو التغيير أو الثورة أو التحديث أو النضال ضد التطرف والظلامية. وليس من المفارقة أن يزداد هذا الطلب بقدر تقلص سلطة المثقفين الفعلية ومحاصرة قدرتهم على التأثير.

ليس المقصود هنا كما ذكرنا دور المثقفين كمبدعين ومنتجين للمعرفة، ولا وجودهم كفئة اجتماعية ذات وظيفة محددة في عملية الإنتاج الاجتماعي، ولكن دورهم السياسي، أي مشاركتهم في تكوين النظام العام، سواء كانت هذه المشاركة غير مباشرة عن طريق ما تقدمه السلطة الثقافية من مادة لتحقيق إعادة إنتاج هذا النظام، أو مباشرة من خلال انخراط المثقفين في العمل السياسي بالمعنى الدقيق للكلمة، أي من حيث هو بناء للنخبة القيادية وللرؤية الاجتماعية وتحمل للمسؤوليات السياسية المجسدة في تسيير الدولة وأجهزتها والأحزاب السياسية معاً.

٤ ـ تأهيل المثقفين

إن نجاح المثقفين العرب في استعادة دورهم في الحياة العامة والمشاركة في بناء السياسة الوطنية يتوقف على تحقيق شروط ثلاثة أساسية:

الشرط **الأول** هو إعادة بناء سلطة المثقفين الثقافية، وهو الميدان الرئيسي لتدخلهم الواسع والمثمر والجمعي في الأمور العامة، أي في تنظيم شؤون الاجتماع السياسي. وقوام هذه السلطة ليس مشاركة المثقفين في العمل السياسي المباشر، ولكن مساهمتهم في تحديد القيم الاجتماعية، وتحولهم بالتالي إلى مرجع من ضمن المراجع التي يستند إليها الرأي العام ويعتمدها في بلورة رؤيته للمسائل العامة. ويحتاج بناء مثل هذه السلطة المرجعية **أولا** إلى تطوير مساهمة المثقفين الأصيلة القائمة على إنتاج الثقافة الحية التي يقوم عليها إنتاج المجتمع نفسه، كوحدة وكمدنية وكمنظومة منتجة وفاعلة في الحضارة. ويحتاج بناؤها **ثانياً** إلى تدعيم موقع المثقفين ووزنهم في النقاش الواسع المحيط بالشؤون العامة. ولا يمكن لمثل هذا أن يتحقق إلا إذا نجح المثقفون في تكوين رأي سائد، أو تيار قوي داخل صفوفهم في ما يتعلق بالمسائل الرئيسية. ويرتبط كل ذلك بنجاح المثقفين في العثور على ما يوحدهم ويتجاوز تبعثرهم وشقاقهم من جهة، وفوزهم بالحد الأدنى من استقلالهم إزاء السلطات والقوى الأخرى التي ترهنهم لإرادتها أو تمنعهم من تكوين أي شكل من أشكال التواصل والتفاهم والتكتل، وفي مقدمها السلطة السياسية العامة أو سلطة الدولة.

والشرط **الثاني** هو المشاركة السياسية على قدم المساواة مع الفئات المهنية والاجتماعية الأخرى في العمل السياسي المباشر وما يتضمنه من انخراط في الحياة الحزبية وفي الصراع على السلطة. وبعكس النزعة التي تسود اليوم في أوساط المثقفين الذين خيبت آمالهم طبيعة السياسة الراهنة، ليس من مصلحة المجتمعات العربية ولا مصلحة المثقفين أنفسهم اختيار موقف التقوقع والاحتراف المهني وهجر النشاط السياسي. وليس من الممكن أن ينظروا إلى أنفسهم كما لو كانوا أقل مسؤولية من فئات المجتمع الأخرى، من فلاحين وعمال ورأسماليين، في المشاركة في العمل السياسي وتقرير المصير الوطني.

فالعمل على بناء السلطة الثقافية وتدعيمها لا ينبغي أن يطمس الأهمية الكبرى من وجهة النظر الوطنية لمشاركة المثقفين المباشرة في الصراع من أجل التغيير وفي ممارسة السلطة نفسها. ولو قبلنا مثل هذا التقسيم الأصنافي أو المهني للعمل العام، فسوف نكون قد قضينا على مفهوم المواطنية نفسه وقبلنا بتحويل المثقف إلى ممتهن ثقافة لا غير. إن المضمون الفعلي لهذا الموقف في ظروف الهشاشة العميقة التي تعانيها طبقات المجتمع المنتجة هو التسليم بالسلطة الأبدية للبيروقراطية، أو ترك الباب مفتوحاً أمام أصحاب المغامرات الايديولوجية والسياسية، وترك الحياة السياسية عرضة لجميع الهزات والمفاجآت. إنه يعني،

إضافة إلى إخصاء المثقفين السياسي، إدانة السياسة الوطنية بالعقم. ولن تكون نتيجته إلا القضاء على السلطة الثقافية ذاتها وتحويل المثقفين إلى موظفين أو حرفيين.

إن من الصعب على المثقفين بناء سلطتهم الثقافية ذاتها ما لم يساهموا في بناء قدرة المجتمعات العربية على الخروج من أزمة أنظمة البيروقراطية الراهنة وفرض تحولات ديمقراطية فعلية عليها، مهما كانت جزئية وتدريجية. ومن دون الدخول عملياً في منطق التحويل الديمقراطي، بما يعنيه من اعتراف مبدئي بقيمة الرأي العام في تقرير السياسة وموقع الشعب والمواطن في إضفاء الشرعية على الخيارات السياسية والاستراتيجية، لن يكون هناك أي أمل بظهور المثقف من جديد على الساحة العمومية ولا بتطور وعي سياسي جديد لدى المثقفين. إن دور المثقف الطليعي والثوري والرسالي قد انتهى بالفعل، ولن يكون للمثقف دور حقيقي في النظام العام إلا بقدر ما يستطيع أن يساهم هو أيضاً في خلق نظام سياسي جديد يقوم على فكرة المواطنية والحقوق الشرعية ودولة القانون. ومن غير ذلك سوف يبقى فأراً بين مئات ملايين الفئران.

ففي ما وراء تنظيم العلاقة بين المثقف والسياسة ينبغي الإعتراف بأن المثقف لا يزال يشكل في المرحلة الراهنة، كما تشكل الثقافة التي يحملها ويرمز إليها أحد العناصر الرئيسية في الحركية التي تسيّر وتدفع إلى تطور المجتمعات العربية، بل ربما كان المصدر الرئيسي أو المحرك الأقوى لهذه المجتمعات. وسوف يكون من المضرّ جداً، وهو مضرّ الآن بالفعل، التضحية بهذه القوة الخلاقة وتعقيمها سياسياً لصالح النخبات الأخرى التي يسيطر عليها مفهوم ضيق للسياسة «الوطنية» وللاستراتيجيات التاريخية في الوقت نفسه.

فعلى الرغم من التهميش الواسع الذي يعانيه المثقفون اليوم لأسباب تكاد تكون انتقامية ووقائية، لن يكون من الممكن التقليل في المستقبل من وقع التحكم بالمعرفة والسيطرة على العلوم على الرأي العام بصورة خاصة. إن النخبات المنافسة لا تزال، وسوف تبقى لفترة طويلة غريبة على الثقافة وغير قادرة على التواصل مع الجمهور بلغة أخرى غير لغة الأرقام والأوهام. والعزلة التي تعانيها السلطة البيروقراطية منذ فترة طويلة، مثلها مثل النفوذ الذي تمارسه الأحزاب الإسلامية بموازاة تفكك هذه السلطة، يشير بشكل واضح إلى الفراغ الذي يخلقه انسحاب المثقف أو استبعاده من الحياة العامة والحظر على مشاركته السياسية.

إن إخراج المجتمعات العربية من الطريق المسدود الذي وصلت إليه يتوقف بالدرجة الأولى على إصلاح السياسة فيها. ولفساد السياسة العربية مصادر عديدة،

من أهمها تطور الممارسة بمعزل عن الفكر. وهو الأمر الذي أنتج سياسة تجريبية واختبارية قصيرة النظر، وولد فكراً تأملياً بعيداً عن كل حس واقعي وعملي. فهذه القطيعة العميقة بين الفكر وبين الممارسة هي التي تفسر نزوع السياسة العربية إلى المراهنة المطلقة على القوة والعنف، وتطور المطالب الاجتماعية لدى الرأي العام نحو مطالب ايديولوجية وجذرية مضمونها اليأس من التغيير والشك في السياسة، أكثر منه التطلع إلى الإصلاح.

ومن مصادرها كذلك نجاح السلطات البيروقراطية في مصادرة السياسة، وذلك من خلال تحييد القوى السياسية ودفع الرأي العام بجميع قطاعاته إلى اعتزال العمل السياسي. وها هنا تكمن المعركة الرئيسية للتحرر السياسي.

وجوهر هذه المعركة اليوم فرض التحولات الديمقراطية وتأسيس المواطنية، إذ ينبغي ألا يغيب عن بالنا أن المعارك السياسية والاجتماعية والأولويات وجدول أعمال المجتمعات ليست نابعة من اختيارات ذاتية أو فئوية. وباستثناء المعارك المطلبية التي يشتركون فيها مع بقية الفئات الاجتماعية، ليس للمثقفين معارك خاصة مختلفة عن تلك التي تحرك المجتمع ككل، ولا يمكنهم أن يحلموا بلعب أي دور في المصير العام لمجتمعاتهم من دون أن يشاركوا في المعارك التي يخوضونها وتفرضها عليهم الظروف التاريخية الموضوعية.

وبما أن القسم الأكبر من المثقفين لم يدرك أولوية مهمة تفكيك الأنظمة الشمولية، تحولت معركة الحريات والتحولات الديمقراطية التي بدأت منذ بداية الثمانينيات إلى معركة استعادة هيبة الدولة وإقرار الأمن والقضاء على الإرهاب، أي إلى تعزيز النظم القائمة. وكانت النتيجة إحباط أعمق للمثقفين والإفراط في تشتتهم وتزايد تشكيكهم بأنفسهم وموقعهم ودورهم ومركزهم الاجتماعي. وهكذا أمكن النظم البيروقراطية القائمة أن تجهض الحركة الديمقراطية القوية التي انطلقت في الوقت نفسه تقريباً في أقطار متعددة من المنطقة العربية، بل تجاوزت ذلك إلى تجنيد المثقفين أنفسهم للدفاع عن هذه الأنظمة في معركة الحفاظ على الوضع القائم ضد خصومها من الإسلاميين.

أما الشرط **الثالث** في تفعيل دور المثقفين والتغلب على هذا الإحباط وإعادة إدخالهم في معادلة سوق السلطة العامة، فهو يكمن في إعادة النظر في رؤية المثقف لنفسه ودوره الفكري. فلم يعد هناك بالتأكيد حاجة إلى مثقف ينظر إلى نفسه كقيّم على الحقيقة وممثل للعقل والحق، ولا إلى جرثومة التقدم وحامل الوعي التقدمي والثوري الذي يتوقف عليه وحده نقل المجتمعات من الظلام إلى النور،

ولا إلى المثقف العضوي الذي يتماهى مع الطبقة ويصبح عقلها المفكر وقلبها الضارب. لكن المثقف لن يكون فاعلاً اجتماعياً أيضاً ولا صاحب سلطة معنوية إذا قبل بأن يكون معقباً على أحداث السياسة، ملتزماً الحقيقة، مبتعداً بنفسه عن مشاكل السياسة، يقوّم عمل الحاكم ويقدم له النصح.

والشرط الرابع لتفعيل دور المثقفين يكمن في المراجعة الجذرية لمفهوم العمل السياسي والعام. ويعني ذلك في هذا السياق تغيير العلاقة مع الجمهور والكف عن النظر إلى الرأي العام على أنه محيط من الجهلة والمستلبين الذين يجدر برجل الثقافة إنقاذهم وكسبهم، والنظر إليه بالعكس من ذلك من حيث هو التعبير المتعدد والمتغير عن مجموعات المصالح والرؤى والأفكار والعقائد المشروعة التي تحرك المجتمع وتوجّه مسيرته. وفي هذه الحالة لن تكون وظيفة المثقف الهداية، ولا بث الحقيقة في عالم غريب عنها، ولكن إحياء المناقشة والمناظرة والحوار مع القوى الاجتماعية والفكرية والمشاركة في تطوير مختلف تيارات الرأي والنظر الموجودة.

ويستدعي هذا كذلك تجاوز عقلية الماضي والتخلي عن النموذج التقليدي المعروف للعمل والانفتاح على الواقع الجديد. فلم تعد هناك جدوى كبيرة من سياسة رأسمالها الأول التأكيد على المبادئ وترداد الشعارات والتعبير عن التهاب المشاعر وقوة اليقين. فالسياسة في مجتمع العرب اليوم معادلة جوهرها تحقيق أهداف عملية من خلال علاقة قوة فعلية. ولن يكون للمثقف مكان في السياسة ما لم يساهم في تكوين القوى والتأثير المباشر وغير المباشر على تغيير معادلة القوة العملية هذه.

لا يعني هذا بالتأكيد أن جميع المثقفين سوف ينخرطون في مثل هذا العمل السياسي، ولا أن عليهم أن يتكتلوا ويصبحوا قطباً مستقلاً بذاته. إن مشاركة المثقفين في القيادة السياسية والفكرية للفئات والطبقات الاجتماعية تفترض تعدديتهم واندماجهم في أكثر من حزب وطبقة وتيار رأي. فليس المهم صوغ رأي واحد جامع ومانع وممثل للحقيقة، ولكن تطوير جميع الآراء والارتفاع بمستوى المناظرة الوطنية على جميع المستويات. إن إضافة المثقفين الأساسية في مشاركتهم السياسية ينبغي أن تكون مركزة على إضفاء بعد جديد عقلاني، نقدي، نظري، وعميق للعمل السياسي، لا مجرد استبدال رجل السياسة برجل الثقافة في المناصب السياسية. إن وحدة الرأي التي نتحدث عنها في مجال إعادة بناء النخبة القيادية، والتي لا بد منها لتوحيد المثقفين، لا تعني الاتفاق على مواقف وعقائد واحدة، ولكنها تعني تبنّي جدول أعمال واحد، أو إذا شئنا التفاهم حول المسائل الجوهرية

وأهميتها المتبادلة المطروحة والأولويات المتعلقة بتنفيذها.

ثالثاً: دفاعاً عن المثقفين

ارتبط نشوء المثقفين في المجتمع العربي وغيره من المجتمعات بظهور النظام السياسي الحديث وبالطابع الوطني الذي اتخذته السياسة فيه. ومهما كانت طبيعة النظم السياسية القائمة، لا تقوم سلطة وطنية حديثة من دون وجود كتلة ثقافية تعمل على إنضاج الواقع الموضوعي للسلطة، للممارسة، للتحالفات وللصراعات الاجتماعية، وعكسه في مرآة الوعي، والخروج من ذلك بتصورات ومواقف ومشاريع معقولة ومتسقة عنها. والمثقفون شركاء في السلطة الحديثة بقدر ما يقدمون لها وسائل وعيها لذاتها ونظرتها المتسقة لمهامها واستراتيجياتها. ويختلف دور المثقفين في هذا الاجتماع السياسي باختلاف النظم السياسية. فلا الثقافة، ولا مكانة المثقفين، تبقى على حالها في كل النظم. ففي النظم الشمولية، ليس للمثقف أي دور في بلورة وتنظيم عملية السلطة وقراراتها، وفي النظم البيروقراطية التي عرفتها الأقطار العربية لا قيمة للمثقف إلا بقدر ما يستطيع أن يتحول إلى أداة في خدمة الجهاز وجزءاً لا يتجزأ منه.

لكن مهما كانت طبيعة هذا الدور، يشكل المثقفون في المجتمعات التي لم يكتمل تكونها السياسي تماماً بعد مكوناً رئيسياً من مكونات النخبة القيادية، ويقع على عاتقهم جزء كبير من مهمة بناء السلطة العمومية وتثبيت أسس وحدتها ومصادرها الشرعية. ولا تستطيع الفئة المثقفة أن تكون فاعلة في دائرة النخبة الاجتماعية من دون أن تطور وعياً ذاتياً بدورها وموقعها وإمكانياتها.

إن اختلاف المواقع والأدوار التي يقوم بها المثقفون والمرتبطة هي نفسها باختلاف النظم السياسية هو الذي يفسر تنوع صور الهيمنة وتبدل المذاهب والتيارات السياسية والفكرية وتجددها المستمر داخل المجتمع الواحد وبين المجتمعات المتعددة. فكلما تغيرت المطالب التي توجهها النظم السياسية للمثقف تغيرت ردود أفعال المثقفين وأمكن إعادة تركيب منظومات القيم والأفكار على ضوئها أيضاً.

والعودة إلى الحديث في الأدبيات العربية الراهنة عن إخفاق المثقفين، لا بل عن نهاية دورهم السياسي وحتمية خروجهم من السلطة وتجنبهم الإقتراب منها، لا يعبر عن نهاية دور المثقفين التاريخي بقدر ما يعكس روح الإحباط والضياع واليأس التي ألمت بمعظمهم نتيجة الضربة التي وجهها لهم نظام السلطة البيروقراطية،

وعجز المثقفين عن إعادة تقييم وتعويم دورهم، وإدراك طبيعة المطالب الجديدة الموجهة إليهم، وبلورة طرق الاستجابة المتسقة والملائمة لها. فقد تم استبعادهم تماماً من الممارسة السياسية بقدر ما كادت السياسة تتحول، إن لم تتحول كلياً بعد، إلى مهنة عسكرية تشرف عليها الأجهزة الأمنية المتعددة ولا تختار رجالاتها الأساسيين وأصحاب قراراتها إلا من دائرة العاملين الدائمين في هذه الأجهزة.

ولا يشكل هذا الاستبعاد إلا جزءاً من استراتيجية السلطة ذاتها التي تهدف إلى تفريغ المجتمع من أي محتوى أو صفة سياسية، وإلغاء أي شكل من أشكال المناقشة أو الحوار العام في موضوعات الصراع والنزاع والتنافس الاجتماعي والوطني. لقد أصبحت السياسة نفسها قرارات بيروقراطية تقرر في الغرف المغلقة وبين نخبة لا يتجاوز عدد أفرادها أصابع اليد. هذه المصادرة الرسمية للسياسة الوطنية هي التي تكمن وراء الانتقال من أسلوب توظيف المثقفين في تعبئة الرأي العام وتجييشه وراء الشعارات الثورية، كما ساد في الحقبة الماضية، إلى أسلوب الردع الدائم والشامل للرأي العام ومنعه من الخوض في الأمور السياسية، وليس فقط من المشاركة في صوغ القرارات العمومية.

إن المشكلة الكبرى التي تثيرها علاقة المثقف بالسياسة اليوم في المجتمعات العربية، أو إذا شئنا إن الهم الأول للمثقف الذي يريد أن يحتفظ بموقعه ودوره الاجتماعي، هي مشكلة إلغاء السياسة ذاتها كعمل ونشاط عمومي وتحويلها إلى امتياز خصوصي مرتبط بالموقع المباشر من السلطة، إن لم يكن بالموقع من القائمين المباشرين عليها. ومن الطبيعي أن يجد المثقف نفسه في هذا السياق فاقداً لأي دور ووظيفة عمومية ومضطراً إلى الانكفاء على وظيفته الخصوصية ومهنته الإبداعية، أي إلى إلغاء نفسه كفاعل اجتماعي أو كعنصر عمومي، إذ ليس من الممكن خارج هذه العمومية والمشاركة في السياسة، بالمعنى الشامل والواسع للكلمة، الحديث عن كتلة أو فئة أو وظيفة جماعية، بالنسبة إلى المثقفين أكثر مما هو الأمر بالنسبة إلى جميع الفئات الأخرى.

إن تأهيل المثقف سياسياً يشكل جزءاً لا يتجزأ اليوم من إعادة تأهيل السياسة ذاتها، ويرتبط بنشوء مفهوم جديد لهذه السياسة يخرجها من دائرة المحرم الذي يرهنها لفرد أو مجموعة قليلة من الأفراد، يجعل منها مصدر الحصول على امتيازات عينية وتبادلية، بدلاً من أن تكون تعبيراً عن تكوين روح المسؤولية العمومية وتحقيق الفكرة المواطنية.

وليس من الممكن التغلب على هذه المشكلة إلا عندما ينجح المثقف في تغيير

نظرته إلى دوره، وتغلبه على نموذج المثقف الثوري الذي يصنع السياسة بالانقلاب والسيطرة بأية وسيلة على السلطة، إلى مفهوم المثقف الاجتماعي الذي يراهن في عمله السياسي المشروع والضروري للتغيير على إنضاج الرأي العام وتطويره والمشاركة العملية في تنظيم الصراع من أجل مجتمع جديد. إن ما يحتاجه المثقف لتجاوز أزمته ليس الانسحاب من العمل السياسي والحياة العامة والالتزام الجماعي، ولكن الانتقال بمحور جهده العمومي من دائرة السلطة والدولة والنخبة المالكة إلى دائرة المجتمع. وهذا يعني أن يصبح الرأي العام هو محاور المثقف الرئيسي ومركز استثماراته الثقافية والاجتماعية معاً. بذلك وحده يمكن المثقفين أن يتحولوا إلى عنصر من عناصر إعادة بناء القيادة الاجتماعية المفككة وأن يساهموا فعلياً في إنشاء هذه السياسة نفسها وتحويلها من سياسة شخصية وفئوية إلى سياسة وطنية.

الفصل الرابع

المثقف العربي: سعياً وراء الرزق والجاه

محمود عبد الفضيل(*)

عندما تصدى قسطنطين زريق لهموم ومطالب المستقبل العربي[1]، كان يكرس نموذجاً فريداً للمثقف العربي الطليعي الملتزم قضايا أمته. فقد سخر علمه وواسع معرفته لخدمة قضية التقدم والتوحد القومي العربي.

كانت الجامعة الأميركية في بيروت منوط بها تخريج النخبات المهنية والفكرية التي سوف تتولى التوجيه والقيادة في الأقطار العربية كافة. ولكن المد القومي الجارف الذي لف المنطقة العربية غداة الحرب العالمية الثانية، ووصل إلى مداه في الخمسينيات، وصل إلى مدرجات المحاضرات في الجامعة وإلى مقاهي الطلبة حول الجامعة، وبدأ يتشكل ذلك «المثقف العربي الطليعي» الذي لا يحوّل العلم والمعرفة إلى امتياز شخصي وإلى مشروع للترقي والرفاه الخاص... بل إلى مشروع لنهضة وتحرر كل الأمة.

فلقد أدرك المثقف العربي آنذاك أن تقسيم العمل الجامد، بين العمل الفكري والتخصص المهني، من ناحية، والمشاركة في العمل العام، من ناحية أخرى، هو ترف لا تقوى عليه المجتمعات التي تسعى للنهضة والتقدم مثل المجتمع العربي. كان على جيل المثقفين والمفكرين العرب، على عكس ما يحدث في البلدان الأوروبية المتقدمة، أن يكونوا مشعلاً للتقدم وفي مقدمة المشتغلين بالعمل العام. لقد ولد في أحضان تلك الفترة جيل من المفكرين المناضلين الطليعيين، كان على رأسهم

(*) أستاذ الاقتصاد السياسي في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ـ جامعة القاهرة.

(1) انظر: قسطنطين زريق: **نحن والمستقبل،** ط ٢ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٠)، و**مطالب المستقبل العربي: هموم وتساؤلات** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٣).

قسطنطين زريق، هذا الجيل الذي لعب دور «المبشر» و«النذير» في الحياة السياسية والفكرية العربية. وكانت لهم مساهمات غاية في الأهمية والخصوبة.

ولقد نتج من هذه الموجة صعود ما يمكن تسميته «مثقف التحرر الوطني» و«مثقف النضال القومي»، على اختلاف توجهاته الفكرية «اليسارية، البعثية، القومية، الناصرية. . .» وأخذ «المثقف الليبرالي» و«المثقف التكنوقراطي» يتوارى عن الأنظار، باعتبارهما يمثلان نماذج من المثقفين ليس هذا زمانهم. غير أن تعقيدات الواقع العربي (علاقة القطري بالقومي)، وتعقيدات الصراع العربي ـ الإسرائيلي وظروف الحرب الباردة على الصعيد العالمي ألقت بظلالها على الموقف. فقد ظل دور ذلك المثقف العربي الطليعي قاصراً على كونه «المبشر» و«النذير»، وعندما وصلت بعض القوى التقدمية والقومية إلى السلطة، لم يكن لهذا المثقف دور يذكر سوى دور هامشي، وتمت الاستعانة بـ«المثقف التكنوقراطي» أو «الموظف الحزبي» لصناعة التاريخ الجديد. . .وأخذت «النقود الرديئة» تطرد تدريجياً «النقود الجيدة»، لأن المطلوب كان «المثقف ـ الموظف» ذا الولاء المطلق، وليس المثقف المستقل ذا العقل النقدي الخلاق، ذلك المثقف «الناصح الأمين». وهكذا تم حصار دور «المثقف الطليعي» في ذلك المنعطف المهم من تاريخ الوطن العربي (نهاية الخمسينيات وطوال حقبة الستينيات).

بيد أن المثقف العربي الطليعي كان أيضاً أسير أزمته التكوينية، فهو ابن الطبقة الوسطى والبرجوازية الصغيرة (أو الكبيرة)، علاقته بالجماهير علاقة وصائية إن لم تكن استعلائية. كما ان طليعية فكر هذا المثقف (وعلمانيته) تجعله دائماً منبهراً بالفكر القادم من المراكز المتقدمة في الخارج، سواء كانت في الغرب الرأسمالي أو البلدان الاشتراكية البازغة، ذلك على حساب فهمه واستيعابه التراث. . . مما أدى إلى اتساع حجم «الخُلْف» بين النخبة وبين الجماهير، على حد تعبير المفكر طارق البشري، وبالتالي درجة مصداقيتها وتمثيليتها.

وتهدف هذه المساهمة إلى تحليل أزمة المثقف العربي وصعود وسقوط مثقف التحرر الوطني والنضال القومي، ودور الحقبة النفطية في تعقيم المثقفين العرب، وتحوُّلهم إلى «الانكفاء التكنوقراطي» وسعيهم وراء الرزق والجاه، في عصر توغّل فيه «الخاص» على حساب «العام»، وفقد المثقف دوره الطليعي في الحياة العربية المعاصرة.

أولاً: صعود وسقوط مثقف «التحرر الوطني» و«النضال القومي»

يُعرِّف محمد السيد سعيد «مثقف التحرر الوطني» على أنه هو: «ذلك الكائن

الذي تفتّح وعيه الكوني على صدمة الاستعمار والهيمنة الغربية على عالم القومي»[٢]. وقد ارتبط صعود مثقف حركة التحرر الوطني والنضال القومي بابتداع أشكال وأنماط وأوعية تتناسب مع تركيبه وآفاق الممارسة السياسية لفئات الطبقة المتوسطة الحديثة (الإنتلجنسيا، المهنيون، المعلمون، ضباط الجيش). ولكن التعقيد في وطننا العربي يكمن في أن نضال «مثقف التحرر الوطني» لا يقف عند حدود بناء «دولة الاستقلال الوطني» (بالمعنى القطري)، مثلما حدث في العديد من بلدان العالم الثالث، ولكن النضال والطموحات تمتد لبناء ما سمي «دولة الوحدة» في مقابل التجزئة القطرية، تلك التجزئة التي كانت وليدة معاهدة سايكس ـ بيكو (١٩١٦)، وأضيف إليها منذ عام ١٩٤٨ بعداً جديداً جوهرياً، هو نشوء «الدولة العبرية» واغتصاب أرض فلسطين، وبالتالي اقتطاع «فلسطين» بموقعها الجغرافي والاستراتيجي المتميز في قلب المشرق العربي، من المنظومة العربية، وباعتبارها واصلة العقد بين مصر وبلاد الشام، وهكذا أضيف بُعد جديد إلى النضال القومي، حيث لم يعد النضال القومي من أجل الوحدة العربية مجرد نضال ضد التجزئة. . . بل نضال ضد المشروع الصهيوني الاغتصابي ـ التوسعي. كما كانت مباركة الغرب الإمبريالي ودعمه لقيام الدولة العبرية في قلب الوطن العربي، إمعاناً وتعميقاً لعملية القهر القومي الذي يتعرض له العرب على أيدي قوى الإمبريالية الغربية منذ نهاية الحرب العالمية الأولى واقتسام إرث الإمبراطورية العثمانية.

لقد استشعر «مثقف التحرر الوطني» و«مثقف النضال القومي» قضية نشوء دولة إسرائيل على نحو حاد، باعتبارها عنصراً جديداً يساهم في إحباط وإفشال مشروعات التحرر والنهضة والتوحد العربي. وقد عبّرت نشأة حركة القوميين العرب بصخب عن هذه الفكرة عندما طرحت شعاراتها الرئيسية على النحو التالي: «وحدة، تحرر، ثأر». وكان خروج «حركة القوميين العرب» بهذا الشعار تعبيراً عن رغبة ملحة في إعادة ترتيب الأولويات لدى قطاعات واسعة من الإنتلجنسيا وعناصر الطبقة الوسطى القديمة والحديثة. ومنذ نشأة «دولة إسرائيل» تعمق الصدام بين الغرب الإمبريالي وحركة التحرر والنهوض القومي العربي، إذ أصبح للغرب مصلحتان استراتيجيتان أساسيتان في المنطقة:

١ ـ ضمان تدفق الإمدادات النفطية بأرخص الأثمان.

٢ ـ ضمان أمن إسرائيل وتأييد نزعتها العدوانية والتوسعية.

---

(٢) محمد السيد سعيد، «نهاية مثقف التحرر الوطني،» الحياة، ٣/٩/١٩٩٤.

ولقد جاء العدوان الثلاثي ضد «مصر عبد الناصر» عام ١٩٥٦ تجسيداً للرؤية، حيث توحدت المصالح الاستراتيجية للغرب وإسرائيل لإجهاض ووقف قوة الدفع للمشروع الناصري بتداعياته العربية والاقليمية.

ونتيجة كل تلك الملابسات والتعقيدات وجد «مثقف التحرر الوطني» و«التوحيد القومي» العربي نفسه، في أحوال كثيرة، أسير «الحرب الباردة» بين القوتين العظميين، فأصبح الدعم الاستراتيجي للاتحاد السوفياتي والكتلة الاشتراكية عموماً لقضايا النضال القومي العربي ضرورة تاريخية، مهما كانت المبررات النظرية أو البراغماتية... وشكلت تلك العلاقة بدورها تعقيداً جديداً في علاقة النخبة من مثقفي حركة التحرر والتوحيد القومي بالجماهير العربية العريضة من حيث أسلوب التسويغ والترويج النظري، ولا سيما أن الفرضية الرئيسية التي كانت سائدة منذ دخول ماوتسي تونغ بكين عام ١٩٤٩... أننا «نعيش عصر انتصار الاشتراكية» على الصعيد العالمي، وأن النظام الرأسمالي في سبيله إلى التحلل والاندحار. وكانت تلك النظرة التبسيطية لحركة المتغيرات الدولية، التي اكتسبت طابعاً دعائياً «غير علمي» في بعض الكتابات الشيوعية العربية الفجة، أحد مصادر أزمة المثقف العربي في مرحلة النفط وتربيع الاقتصاد العربي (نسبة إلى الريع)، وعندما نجحت الرأسمالية بتجديد خلاياها وتجاوز بعض من أزماتها.

وعلى الصعيد الداخلي، كان انبهار مثقف التحرر الوطني والنضال القومي بـ «النموذج الاشتراكي» في البناء ونجاحاته الأولى بتحقيق معدلات عالية للنمو والتطور الاقتصادي ودحر النازية وبداية تصفية أشكال الاستغلال الاقتصادي السائدة في المجتمعات الرأسمالية... مناسبة (غير مبررة) للتغاضي عن نموذج الدولة والسلطة المتسم بالشمولية ونفي التعددية وإهدار العديد من الحقوق والحريات المدنية والسياسية. فلقد كانت انتصارات «النموذج» على الصعيد السياسي العالمي وعلى الصعيد الاقتصادي الداخلي، تدفع «مثقف التحرر الوطني» و«النضال القومي» العربي إلى التغاضي عن هذه الجوانب السلبية في التجربة... بل إلى الدفاع عنها (على نحو ما حدث بعد «أحداث براغ» في صيف عام ١٩٦٨). وعندما بدأت أزمة النموذج منذ بداية الثمانينيات حتى انهياره عام ١٩٩٠، وُجد مثقف التحرر الوطني والنضال القومي العربي ـ الذي لم يفسده «عصر النفط» ـ في موقف لا يُحسد عليه على الصعيدين النظري وفي علاقته بالجماهير المتطلعة إلى العدل الاجتماعي. وهكذا كان هذا «المثقف» بدوره ضحية من ضحايا «الحرب الباردة»، كما كان نتاجاً لها في أحوال كثيرة.

وفي هذا السياق، تعرض «الخطاب التقليدي» الذي ينتجه مثقف التحرر الوطني منذ نهاية الحرب العالمية الثانية إلى أزمة حقيقية، على الصعيدين النظري والسياسي العملي[3]. وتلك الأزمة طرحت بدورها أزمة ثقة بين «مثقف التحرر الوطني» والجماهير العربية التي ارتبطت بتجليات خطابه في السابق (فئات الطبقة الوسطى وعناصر البرجوازية الصغيرة). فلقد فقد خطاب «مثقف التحرر الوطني» هيمنته الفكرية على المجتمع («الهيمنة الفكرية» هنا بالمعنى الغرامشي، أي القبول الطوعي للخطاب من الجمهرة الواسعة من الناس، على عكس «السيطرة الفكرية» التي تأخذ طابع الفرض والقسر والإملاء مثل الخطاب «الرسمي» أو «السلطوي»). كذلك فإن السعي التاريخي لدى المثقف العربي لتأسيس «استقلال حضاري» و«خصوصية ثقافية» أخذ يمر بأزمة من نوع آخر، في ظل هجمة العولمة والكوكبة وثورة التقانة والاتصالات الحديثة... وبالتالي تعقدت عناصر إشكالية «الأصالة والمعاصرة» المطروحة على جدول أعمال المثقف العربي منذ ربع قرن من الزمان من دون حل مرضٍ.

في غمار هذه الأزمة المزدوجة، برزت أنماط جديدة من المثقفين، سوف نأتي على ذكرها في ما بعد.

ثانياً: النفط وتعقيم «المثقف العربي»

كتب جمال حمدان: «إن شعلة الاشتراكية الباهتة أو شظيتها المتقدة التي أشعلها الفقر في مصر، أطفأها البترول العربي المحيط بمصر أو المنصب بها»[4]. وعلّنا نجد هذه الصياغة البسيطة على درجة كبيرة من العبقرية الفكرية والبلاغة اللغوية، حيث يصوّر الكاتب كيف تحول البترول (الوقود والمادة القابلة للاشتعال) إلى مادة لإطفاء جذوة الاشتراكية والراديكالية في المنطقة العربية... من خلال ما أفسدته قيم النفط وأمواله وما رسخته من ممارسات جديدة ارتزاقية واستهلاكية. وهكذا تحول «المثقف العربي» من «مثقف عضوي» و«طليعي»، كما كان الحال في الخمسينيات والستينيات وحتى العبور الكبير للجيش المصري في تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٧٣، إلى مثقف مدجَّن ساعياً وراء الرزق والمال والرفاه الفردي، أياً كان مصدره.

وقد عبّر عن هذه الحالة الانتقالية التي أخذ يعيشها المجتمع العربي غداة

---

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص ١٧.

(٤) جمال حمدان، **شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان**، مج ٣، ص ٦٧.

الفورة النفطية في أعقاب حرب تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٣، إذ كتب مقاتل مصري شاب عائد من ميادين القتال بعد سبع سنوات من العيش في الخنادق يقول: «ما إن خمد غبار المعركة... لا تجد سوى تجار الحديد والخردة... غاب الشهيد وبرز التجار، وبات على «جيل حرب الاستنزاف» أن يدفع ضريبتين: الأولى، ضريبة أحلامه الماضية حين كان المد عالياً، والأخرى، ضريبة الإخفاق في معايشة واقع اليوم. وكلتاهما ثمن فادح»(٥).

وقد لا نغالي كثيراً إذا قلنا إنه منذ قدوم «الحقبة النفطية»، فإن عدداً كبيراً من المثقفين (أو المحسوبين في عداد المثقفين) قد أخذوا ينزعون تدريجياً إلى الاتجار بثقافتهم وفكرهم ودراساتهم في الأسواق والمنتديات الفكرية التي نُصِّبت خلال الفترة النفطية. وتدريجياً تقلص دور «الرسالة» لدى المثقف، وأصبح الاتجار بفكره وموهبته هو الصفة الغالبة... وتسابق، بل وتدافع المثقفون سعياً وراء الرزق والأضواء والجاه. وحيث إن «الجاه الفكري» مفيد للمال، فإن الدعاية وتسليط الأضواء على نفر قليل من المثقفين يجيدون الحيل الفكرية البارعة لتسويغ كل شيء، أدى إلى تكوّن بعض مراكز القوى في الحياة الثقافية والفكرية العربية.

وعندما تحدث العلامة ابن خلدون في مقدمته الشهيرة عن «الجاه المفيد للمال» كان كمنْ يقرأ واقعنا اليومي المعاصر، إذ يرى ابن خلدون أن المال تابع للجاه والسلطة، وليس العكس في بلادنا، وكسبُ الثروة والحصول على الغنائم بهذه الوسيلة هو ما يسميه ابن خلدون نوع من «الإمارة»، وفي حالتنا هذه، فإن الإمارة هي «إمارة الفكر»، أي من خلال استغلال المنصب «الثقافي» والجاه الفكري المكتسب. فإذا كان بعضهم في الماضي يكوّنون الثروات والتراكم المالي من خلال «التجارة السلعية»، فإن «الحقبة النفطية» أفرزت فئة جديدة من «السماسرة الفكريين» ورؤساء شبكات تتولى مقاولات الندوات والأبحاث، وترشيح من تشاء للضوء والمجد، وتحجب الرزق عمن تشاء، وتمارس التجارة والإمارة من خلال الفكر واحتكار منابع الأموال المتدفقة ومصباتها من كل صوب وحدب. وكان التهافت على التمويل الأجنبي (الأمريكي بصورة خاصة) للدراسات والأبحاث علامة من علامات حقبتي السبعينيات والثمانينيات، وما صاحب ذلك من تداعيات فكرية ومنهجية وسلوكية.

وطالما تكونت تلك الشبكات الجديدة التي تسيطر على رقعة «الملعب الثقافي»

---

(٥) انظر: محمود عبد الفضيل، «كتاب حوار مع المستقبل،» **كتاب الهلال** (القاهرة) (آذار/مارس ١٩٩٥)، ص ١٠١.

في الوطن العربي، بلاعبيه الأصليين والاحتياطيين، برزت بدورها علاقات «غير صحية» في الأوساط الثقافية، حيث برز نفر من «الوجهاء» و«النجوم» الذين لهم وهج وبريق المعادن، ولكن ليس لهم خصائص المعادن النفيسة. كذلك نشأت علاقة بين هؤلاء «الوجهاء» الذين يحتكرون الأضواء وصناعة المؤتمرات والندوات وبين النشطاء الآخرين في جبهة الفكر والبحث والدراسة، هي أقرب إلى علاقات «الاستزلام» والنفاق. ولعل كل هذه الظواهر «غير الصحية» التي سادت حياتنا الثقافية خلال الحقبة النفطية لا تفسرها «العطايا النفطية» وحدها، أو «الغزوة الأجنبية» وما حملت في ركابها من مقاولين ووسطاء فكريين. ولكن ضعف الحياة الحزبية العربية وتكلّس فكر قيادات الأحزاب العربية وتآكل بنية المجتمع المدني كانت كلها عوامل ساهمت بدورها في ظهور تلك الفئة من المثقفين المحترفين على المسرح العربي لملء الفراغ على الساحة الفكرية وتكوين العُصَب والشلل التي تبحث عن المال والجاه والأضواء ولا تهتم بالإنتاج المعرفي العميق. نعم كان هناك ضرورة للتجديد المنهجي في الفكر العربي المعاصر... ولكن تحولت تلك الدعوة إلى التجديد في أحوال كثيرة إلى نوع من التدليس الفكري.

ولعل ما يؤكد ما ذهبنا إليه من تعليل هو أن الحياة الفكرية والثقافية في بلد مثل المغرب ظلت على قدر كبير من الحيوية والجدية والإبداع... إذ لم يصل من رذاذ «النفط» هناك سوى النذر اليسير، كما إن الحياة الحزبية والنقابية والسياسية كانت نشطة بما لا تسمح بملء الفراغ بسهولة، وظل الالتزام بمعايير جدية للإنتاج المعرفي والارتباط بمصالح الجماهير والطموحات القومية من سمات الحياة الفكرية هناك. ومصداقاً لما أقول تحضرني في هذه المناسبة، قصة رفض أحد كبار مفكري المغرب المنتمين إلى حركة سياسية شعبية كبيرة منصب الأمين العام لمنتدى عربي مهم، إذ قال للوسطاء: «لم يُخلق للمؤمن قلبين في جوف واحد». فما بالك اليوم بمثقفين لهم عشرون قلباً في جوف واحد.

ولقد أفرزت الحقبة النفطية عدداً من النماذج السلوكية للمثقفين، نورد في ما يلي بعضاً من أبرزها:

١ ـ المثقف المراوغ

يعد النموذج من أخطر نماذج المثقف في وطننا العربي، فهو ذلك المثقف «الزئبقي» أو «المراوغ» الذي يجيد فن إمساك العصا من الوسط، ولهذا أفردنا له مساحة واسعة بين النماذج السلوكية للمثقفين. يقول جلال أمين عن هؤلاء: «من أسوأ من صادفت من المثقفين الذين يشاركون في الكتابة في الأمور العامة، وفي التعليق على ما يجري من

أحداث، نوع يتمتع بدرجة عالية من الذكاء، كما انه بالغ الطموح. يدركون بذكائهم سوء الحال وشيوع السخط، كما يعترفون في قرارة أنفسهم بإخلاص المعارضين ورغبتهم الحقيقية في الإصلاح. ولكنهم أيضاً، بطبعهم، قليلو الثقة بالناس وشديدو الاحتقار للجمهور، وشديدو العجلة. فهم قليلو الأمل في أن تنصلح الأحوال بسرعة بحيث ينالون ما يؤهلهم له ذكاؤهم من مناصب ومسؤوليات. وربما مر عليهم في الماضي زمن لم يجلب لهم فيه ذكاؤهم ونشاطهم إلا الحسرة، فآلوا على أنفسهم ألا يعيدوا الكرة... فعزموا على استخدام ذكائهم بما [يدرّ] عليهم بالنفع، والنفع السريع»[٦].

ومثقف «الطريق الوسط»، ذلك المثقف الزئبقي المراوغ، يعرف جيداً أن نجاحه في الوصول إلى ما يريد يتطلب اتباع مجموعة من القواعد الأصولية، التي تحدد خط سيره وصعوده العام والخاص في معترك الحياة، ويعدد جلال أمين أهم تلك القواعد على النحو التالي[٧]:

أ ـ **لكل شيء ما له وما عليه**، فالتفاوض مع إسرائيل مثلاً له ما له وما عليه، «فهو قد يجعل من الصعب استرداد الأرض كلها، ولكنه يجلب لنا صداقة الغرب ويساعد على جذب رأس المال العالمي... ويحقق لنا النهضة». وهكذا فإن المسألة ليست بالبساطة التي يتصورها المعارضون للتفاوض بالشروط الراهنة، ولذا يمكن تأييد السياسات التفاوضية الجارية بضمير مرتاح.

ب ـ **عدم التسرع في الحكم**، من بين أهم القواعد الأصولية المتبعة في هذا المجال هو عدم التسرع في الأحكام قبل توافر المعلومات كافة وحتى يتم الإفصاح الكامل عن نوايا الطرف الآخر، فالاستنباط المنطقي والاستفادة من الخبرة التاريخية السابقة حول سلوك الطرف الآخر تعسّف فكري وتحليلي غير محمود. فإذا تحفظ مثلاً بعضهم على «اتفاق غزة وأريحا»، باعتباره لا يقود بالضرورة إلى نشوء دولة فلسطينية، أو تحقيق حل عادل لمشكلة مدينة القدس، تكون الحجة الرئيسية «للمثقف الزئبقي المراوغ» أن هذا الاتفاق هو مجرد اتفاق وسيط (interim)، ويجب انتظار ما سوف يسفر عنه التفاوض النهائي. وهنا يضرب «المثقف المراوغ» عرض الحائط بالحكمة الشعبية القائلة «العينه بيّنه»، ويراهن على أن ذاكرة الناس قصيرة... وأنه يوم تفشل مرحلة التفاوض النهائي في تحقيق أية مكاسب ملموسة لن يحاسبه أحد... في مجتمع تنعدم فيه آليات المحاسبة، وتسهل فيه «التوبة الفكرية».

---

(٦) انظر: جلال أمين، «دليل الرجل الذكي إلى فن إمساك العصا من الوسط،» **الأهالي** (القاهرة) (١٩٧٧).

(٧) مأخوذة بتصرف كبير من: المصدر نفسه.

ج ـ **البحث عن «مشاجب»**، بمعنى الهروب من مواجهة المشكلة المطروحة وإيجاد حلول لها... وإلقاء المسؤولية على «مشاجب» أخرى. فإذا كانت القضية المطروحة مثلاً هي أسلوب التفاوض مع إسرائيل بالشروط الراهنة التي تعظّم المكاسب الاسرائيلية، يكتفي المثقف «المراوغ» بالتعبير عن أسفه للتفكك الذي أصاب الصف العربي... بل يفيض في شرح حالة الضعف العربي الراهن، من دون أن يطرح أية رؤية للخروج من هذا الوضع المتردي وتحقيق درجة أعلى من التكافؤ في العملية التفاوضية الجارية... وبذا يبدو الواقع الراهن كأنه «قدر مكتوب» لا مناص منه.

د ـ **المراهنة على «عدم وجود بديل»**، وهنا يعتقد «المثقف المراوغ» أنه قد وصل إلى قمة ذكائه وناصع حجته، فهو لا يسعى لطرح أية رؤية بديلة أو مستقبلية، بل يركز على انعدام البدائل، حيث إن «كل البدائل الراهنة الممكنة أسوأ أو لا تختلف كثيراً عما هو قائم أو جار». فلِما الامتعاض والبحث إذاً عن بديل أفضل، «فالقناعة كنز لا يفنى»! وكأن البشر لا يصنعون تاريخهم، وكأن بلداً كالصين لم تخرج من الظلمات إلى النور في ظل ظروف بالغة القسوة والتعقيد... بيد أن تلك مسألة طويلة جداً وتستغرق وقتاً ولا يراهن عليها «المثقف الزئبقي المراوغ» لأنه دائماً في عجلة من أمره... لا يريد أن يقول «كلمة حق عند سلطان جائر» لما تسببه من تعطيل غير مرغوب فيه لعملية الصعود في سلم الجاه والمال... فالمطلوب دائماً هو البحث عن «العاجل» وليس «الآجل».

هـ ـ **استخدام مصطلحات جديدة مراوغة لإتقان الصنعة وحبكها**؛ يكون من المفيد استخدام مصطلحات جديدة تكون ذا وقع محمود على الأسماع، «فبدلاً من الحديث عن تصفية شركات القطاع العام يمكن رفع شعار تمليك هذه الشركات للعمال، وبدلاً من الحديث عن إلغاء الدعم للمسرح الجاد أو الأفلام الهادفة يفضل الكلام عن إطلاق حرية المنافسة الشريفة... وهكذا إلى ما لا نهاية»[(٨)].

٢ ـ المثقف الترزي

هو نوع من المثقفين أقل موهبة وتأثيراً من المثقف «المراوغ» أو «الزئبقي»، عادة ما يكتفي بما يرد إليه من تعليمات ولا يغامر كما يفعل المثقف «المراوغ» الذي يبالغ في ذكائه وشطارته ومرونة حركته. إنه نوع من المثقفين الذي يجيد السير في

(٨) مأخوذة نصاً من: المصدر نفسه.

الركاب، ويمنح ولاءه وموهبته لمن يقبض على زمام الأمور، أياً كانت توجهات السلطة السياسية، من دون شعور بأدنى أزمة أو مشكلة مع نفسه. وهو دائماً في حالة «جاهزية» لإعادة صياغة المبادئ وإعادة تفصيل القوانين والتشريعات «بحسب المقاس». فهو مثقف كل العصور، يجيد حياكة ثياب النظم وتشريعاتها، ويزوقها بأحدث صرعات بيوت الأزياء الراقية في الخارج. فهو مثقف عصري بكل المعايير، لا يؤرقه ماضيه السياسي أو الفكري، فهو دائماً في الخدمة للسيد الجديد القابض على زمام الأمور. وشعاره في الحياة «ever ready». وقديماً، سئل أحد المثقفين المنظرين للفاشية في إيطاليا، عن ما هي مقومات الفكر السياسي الفاشي... فتردد المثقف برهة، ثم هداه ذكاؤه بألا يتورط في أي تحديد لمبادئ وأسس قابلة للتغيير كل يوم، وخرج بإجابة نموذجية مفادها: «إن فكر الفاشية هو ما ينطق به الزعيم اليوم»!

٣ ـ المثقف ـ المقاول

المقصود هنا المثقف «مقاول الأفكار»، وهو أشبه بالمنظم والمروج الرأسمالي (entrepreneur) في مجال ترويج الأفكار والمفاهيم، وهو مثقف يجيد تجهيز المشاريع البحثية بالشروط المناسبة وبالعبوّة الملائمة. وفي أحوال كثيرة، نجده يجمع بين خاصيتين من خصائص السلوك الرأسمالي: فهو من ناحية، قد يكون «الوكيل المعتمد» لاستيراد أنواع معينة من الأفكار والحزم الفكرية والبحثية بالمواصفات المناسبة للترويج والتداول في السوق العربي «المحلي»، وهو من ناحية أخرى، مثله مثل المقاول (مقاول الأنفار) الذي يتولى تشغيل المشروعات البحثية ـ الأجنبية التصميم والمرجعية ـ مقابل عمولة مالية مباشرة، أو عينية «غير مباشرة» تأخذ شكل استغلال «فائض القيمة الفكري» للباحثين الشبان.

إن «المثقفين ـ المقاولين» من هذا النوع لا بد من أن يكونوا على قدر كبير من الذكاء وحسن الفراسة لكي يجيدوا ترويج مشروعاتهم وبوتيكاتهم البحثية ـ إن صح التعبير ـ لأنهم الوسطاء الفكريون والوكلاء المعتمدون بين الداخل (المحلي) وبين مراكز الهيمنة الفكرية الدولية، فهم يملكون الكثير من مفاتيح الإغراء والترغيب والإفساد... وهم مطالبون وساعون لتكوين أجيال جديدة من الباحثين والمثقفين بمواصفات جديدة توائم جدول أعمال «النظام العالمي الجديد»، حتى وإن تناقضت مع الثوابت الوطنية والقومية (بما في ذلك التناقض مع السياسات الرسمية الآنية في ذلك البلد العربي أو ذاك). والمنهج المفضل لدى هؤلاء «المثقفين ـ المقاولين» هو تدريب الباحثين الشبان على منهج «الوضعية المنطقية»، في صياغاتها المبتذلة،

وبالاستناد إلى «المناهج التجريبية» القائمة على البحوث والاستقصاءات الميدانية المصممة بمناهج غربية وظيفية (أمريكية). وهكذا يتم التأسيس لجماعة من المثقفين يمثلون فرعاً لـ «الاستشراق الغربي» بنقوش عربية. وتصل «الغِواية» للباحثين الشبان مداها عن طريق التلويح لهم بالمال والجاه (المنح والمؤتمرات والسفر والنشر)، وتزيين الأمر لهم على أنهم يمثلون التاريخ القادم، بينما الآخرون يمثلون الماضي البائد والتاريخ المنصرم.

٤ ـ المثقف الاجتراري

في تقدري ان تعبير «المثقف الاجتراري» يَفْضل تعبير «المثقف السلفي»، إذ هو مثقف يركن إلى الكسل الفكري ويحلو له إعادة اجترار النصوص والمقولات الجاهزة، وتضعف لديه روح الاجتهاد والابتكار. إنه مثقف يعيش أسير صياغات وقوالب جامدة تسترجع إنجازات «السلف الصالح» من دون تجديد أو نقد أو تمحيص. فالكل سلفي على طريقته، فالمثقف الذي يرفع شعار «الدولة الإسلامية» يبحث دائماً في خزانة الفقه القديم عن حلول للمشاكل التي يفرزها الواقع المعاصر. والمثقف «الليبرالي الجديد» يتحدث عن أمجاد وإنجازات الليبرالية الغربية من دون أن يحاول أن يتصدى لمشاكل تشغيل «النموذج الليبرالي» في ظل تضاريس الواقع الاجتماعي والسياسي المعاصر للعرب. والمثقف «القومي» أو «الناصري» يعيش، في معظم الأحوال، على اجترار منجزات الفترة الناصرية، من دون أن يحاول بذل الجهد اللازم لطرح البرامج التي تلائم الواقع الجديد بعد أن تدفقت مياه جديدة في النهر.

إن مأزق «المثقف الاجتراري» يكمن في أنه مثقف يُسقط الماضي على المستقبل ويتذكر المستقبل، على حد تعبير أحد المثقفين الغربيين:

«An intellectual that remembers the *future* and anticipates the *past*».

٥ ـ المثقف الانتحاري

كردّ فعل على تردي الحياة الثقافية والفكرية والسياسية في الوطن العربي خلال الحقبة النفطية، آثر نفر قليل من المثقفين اتخاذ موقفاً احتجاجياً حاداً بالانعزال الكامل عن الحياة اليومية وعن صخب المحافل والمنتديات الفكرية وأضوائها، والانصراف إلى الجهد البحثي الأصيل الفردي في إطار مشروع فكري حدد المثقف لنفسه شروطه المرجعية. وقد وصل الموقف الاحتجاجي الرافض مداه لدى بعضهم

بحياة انعزالية قاسية «شبه انتحارية» على المستويات المادية والمعنوية كافة. ولعل أبلغ من جسد هذا الموقف جمال حمدان (مصر)، ومحمد سلمان حسن (العراق)، فقد مات كل منهما «شبه منتحر».

وعلى رغم النهاية المأساوية لهؤلاء المثقفين المجددين الراسخين في العلم، فإن سلوكهم الانتحاري كان رد الفعل الطبيعي والمتطرف في الاتجاه الآخر... رد فعل على كل ما هو مزيف وطارئ ودعائي ومبتذل في حياتنا الثقافية. ولكن سيبقى رجال مثل جمال حمدان ومحمد سلمان حسن رموزاً شامخة في مجتمع سقط فيه العديد من الرموز وهوى فيه الكثير من القيم والمعاني. سيبقى هؤلاء الشوامخ رمزاً للتمرد على «الحقبة النفطية» في تاريخنا، وكل ما حملته من مفاسد في ثنايا حياتنا الثقافية والعلمية والسلوكية.

سيبقى هؤلاء وآخرون رمزاً للبحث العلمي الأصيل الذي يهتدي بالمرجعية الوطنية، ويرفض الشروط المرجعية والأولويات البحثية الخارجية. كما سيبقون رمزاً لرفض تهافت «العلماء» على كل مولد وكل زفة، ورمزاً للبعد عن الأضواء الإعلامية الباهرة التي تصنع من الأقزام عمالقة وتلف بالصمت خيرة الرجال. وسيظل أمثال هؤلاء ضميراً حياً لأمتنا لا يموت، يقضّ مضاجع العديدين، ويفضح الكثير من الزيف في حياتنا العلمية والفكرية.

ثالثاً: ظاهرة «الانكفاء التكنوقراطي» وتدويل المثقف العربي

تظل هناك «حالة حيادية» لم نتناولها في توصيفنا النماذج السلوكية للمثقف العربي. فسعياً وراء الرزق، أخذت ظاهرة تعقيم المثقفين خلال الحقبة النفطية منحى آخر هو «الانكفاء التكنوقراطي» لعدد كبير من المثقفين والمهنيين، وانكبابهم على تقدمهم وترقيهم المهني، والانصراف إلى الأعمال الاستشارية المدرّة المال، والابتعاد عن دائرة الاهتمام والعمل العام، على عكس الحال في الخمسينيات والستينيات. وهكذا تم تعقيم العديد من العقول والطاقات الفكرية المهمة، بواسطة الأموال النفطية، وفقدت الحركة القومية العربية بذلك جزءاً من طاقتها المحركة المهمة. ولا شك في أن الاحباطات القومية، بدءاً من فشل تجربة الوحدة المصرية ـ السورية وانتهاء بهزيمة ١٩٦٧، كانت سبباً رئيسياً في ظاهرة «الانكفاء التكنوقراطي» هذه.

ويصف محمد السيد سعيد المثقف عندما يسجن نفسه في الإطار التكنوقراطي البحت أنه «يتحرك في فضاء محكوم بالقيود وبوازع إبقاء الأشياء على ما هي عليه، وهو أسير منهجيه

في الأداء قوامها العمل كالعادة والتقيد بالنص. واهتمامه بالتفاصيل يكون محصوراً في نطاق العادة ولا يخرج إلى الفضاء اللانهائي للطموح»[٩].

إن هذا «السجن التكنوقراطي» للمثقف هو مأساة في حد ذاته، لأنه يؤدي إلى تعقيم طاقات فكرية وإبداعية مهمة وتصفيتها. . . إن المثقف الذي ينكفئ تكنوقراطياً يفقد بدوره الخيال الجسور، وينهمك في تحسين أداء ما هو قائم وترقيع ما هو مهترئ ومحتوم. ثم إن هذا «المثقف التكنوقراطي» يصبح أكثر عرضة وتأثراً بعمليات «التدويل» الجارية على الصعيدين الإقليمي والعالمي. فجرياً وراء الترقي والتجويد المهني، يصبح هذا «المثقف التكنوقراطي» أكثر استعداداً لعملية الهجرة والاستقرار خارج الوطن العربي، أو العمل في إطار الشركات دولية النشاط، يوظف طاقته المتجددة لخدمة نشاطها وعملياتها واستراتيجياتها، وينفصل تدريجياً عن «وسطه الطبيعي» وشروط إعادة الانتاج في واقعه المحلي.

وهكذا فإن عمليات التدويل المستمرة للإنتاج والتوظف والعمالة أخذت تفرز فئات وأنماطاً من «التكنوقراطية» العربية لها طبيعة دولية عابرة للحدود الجغرافية والانتماءات الوطنية، إذ تصبح «الشركة الدولية» التي يقدم التكنوقراطي خدماته إليها هي مصدر رزقه والسبيل إلى صعوده وترقيته في الحياة، من خلالها يتكون نمط استهلاكه ويتشكل روتين حياته اليومي. وقديماً كانت هناك فئة محدودة من «الموظفين الدوليين» الذين ترتبط حياتهم المهنية بالفعل بالمنظمات الدولية وأجهزة الأمم المتحدة، أما اليوم فهناك أعداد كبيرة من المثقفين والمهنيين العرب، تسعى للاندماج الكامل في بنية الاقتصاد العالمي الحديث بآلياته ومفاهيمه. وفي غياب مشروع قومي للنهضة، يصبح الانتماء إلى الوطن مع مرور الزمن مجرد قضية شكلية، حيث إن العطاء الرئيسي لـ «المثقف التكنوقراطي» المدوَّل يكون في إطار «النظام الدولي الجديد».

رابعاً: بزوغ المثقف «الكوني» أو «الكوكبي»

عبّر محمد السيد سعيد تعبيراً نموذجياً عن خصائص وصفات هذا «المثقف الكوني» بقوله: «إن المضمون الحقيقي الناجح لمشروع التحرر الوطني لم يعد من الممكن أن ينهض على الصدام مع الغرب (الاستعمار والإمبريالية سابقاً)، وإنما يمكن إقامته فقط على الأداء الداخلي الناجح في مجالات النمو والتقدم كافة، وكل إنجاز داخلي في ميادين الصحة والتعليم والتكنولوجيا والثقافة

---

(٩) محمد السيد سعيد، «لماذا فشلت والنخب العربية،» الأهرام، ١٨/١/١٩٩٥.

والاقتصاد... ووراء الأداء الداخلي الناجح بحد ذاته عملية تحرر عملاقة من علاقة الضدية الحاكمة (على نحو عكسي) بين تجربة وطنية ما، من ناحية، والغرب، من ناحية أخرى. ويستحيل أن تستكمل عملية التحرر هذه إلا بالعودة إلى المنطق الطبيعي لأي اختيار، أي قياس عائد وتكلفة أي اختيار، ومدى اقترابه أو ابتعاده عن قيم سامية لعموم الانسانية»[(١٠)].

ويدعو محمد السيد سعيد إلى ولادة مثقف عربي جديد يسميه «مثقف التحرر الشامل». و«مثقف التحرر الشامل» هو مثقف كوكبي بالضرورة، يدرك أن تحرر أمته وجماهيره قد صار بحد ذاته فعلاً عالمياً وليس مجرد فعل وطني. إن لمثقف التحرر الشامل مشروعاً لإعادة بناء العالم، وهو بالتالي «يتصور فعاليته في إطار تحالف عالمي فضفاض نسبياً من أجل السلام والمساواة والرفاه للعالم كله»[(١١)]. وطالما أن «مثقف التحرر الشامل» يرى التحرر فعلاً كوكبياً، «فإن دوره المباشر يمكن أن يتم بتحفيز عملية التحرير هذه على مستوى أو في نطاق قرية أو حي مدني أو جماعة عالمية أو مهنية، أو في مجال طاقة ما من الطاقات الإبداعية للبشر، وهو يتوق لنظم فعالية الفعل الاجتماعي التحرري على هذا المستوى والعمل الكوكبي من أجل التحرر والسلام»[(١٢)].

بيد أن هذا «المثقف الكوني» لا بد من أن يصطدم هو الآخر باستراتيجيات كونية تقوم على العزل والتمييز بين الشعوب، وتضع السقوف على امتلاك التقانة المتقدمة وسبل الارتقاء والتقدم (ومن بينها نظم الاتصالات والمعلومات السريعة). كما إن التّماس مع متطلبات القرن الواحد والعشرين لا يعني الخضوع بالكامل لآليات التدويل، إذ يمكن المثقف بلا شك الاستفادة من شبكة الإنترنِت (internet) للمعلومات على الصعيد الدولي، ويوظفها لمشروع النهوض والارتقاء الوطني من دون افتقاد الهوية أو الخصوصية الثقافية.

فالوطن العربي يواجه ـ مثل بقية أجزاء العالم ـ تحديات جديدة تتمثل في ما يسمى «الكونية» أو «العولمة»، حيث تزداد درجة التداخل والتشابك بين أسواق التجارة، والمال والمعلومات. ومن الواضح أنه ينتج من هذا النزوع نحو «الكونية» أو «الكوكبية» تآكل مفهوم «الدولة ـ القومية» ودورها، وفقدان سيطرة راسم السياسة على جانب مهم من عملية صنع القرار، حتى لقد تحدث بعضهم عن «أمم بلا دول» (nations without states)، بل إنه في أحوال كثيرة، يمكن الحديث عن

---

(١٠) السيد سعيد، «نهاية مثقف التحرر الوطني».

(١١) انظر مقال محمد السيد سعيد، في: الحياة، ٦/٩/١٩٩٤.

(١٢) المصدر نفسه.

«الدولة المحولجية» التي تلعب دور «الحزام الناقل» (conveying belt) في مابين «النظام الدولي»، بأسواقه الكونية من ناحية، والرقعة المحلية ذات الحدود الجغرافية المتميزة المسماة «الدولة» من ناحية أخرى.

بيد أن تلك «الكونية» الاقتصادية والسياسية البازغة، تؤدي إلى نوع من «الشمولية الجديدة» على الصعيد العالمي، تقوم على النمطية في النظام السياسي والاقتصادي... بل في أسلوب الحياة ونمطها، الأمر الذي يؤدي إلى إهدار التعددية الحضارية والخصوصيات الثقافية للشعوب، إذ إنه من الطبيعي أن تختلف نظم الحكم وأساليب تنظيم الحياة الاقتصادية بحسب اختلاف مراحل النمو ودرجات تطور المجتمعات في بقاع مختلفة من العالم، أن تختلف أساليب الحياة وأنماطها بحسب الميراث الثقافي والمنابع الفكرية للشعوب المختلفة، إذ لا يكفي أن تتم «عولمة الانتاج» وتتوحد أسواق المال والائتمان في سوق كونية كبيرة، وأن تكون هناك ثورة كبرى في مجال الاتصالات، لكي يتم فرض نمط وحيد للنظام الاقتصادي والسياسي على شعوب الأرض كافة ـ على اختلاف درجات تطورها ـ ويكون ذلك هو المعيار الوحيد للتقدم والشرعية المعاصرة.

وهكذا ينشأ تناقض (أو مفارقة) بين إرساء فكرة التعددية على صعيد كل بلد أو مجتمع على حدة من ناحية، وإسقاط هذه الفكرة على الصعيد العالمي، وفرض نوع من «الشمولية القسرية» التي لا تسمح بتعدد «طرق الانتقال إلى الرأسمالية»، أو تقبل بـ«التعددية النووية». وفي هذا الصدد، يقول جيمس بيكر ـ وزير الخارجية الأمريكي السابق ـ في مقال مهم عن آسيا: «ليس هناك بعد أي دولة اكتشفت طريقاً لاستيراد سلع العالم وخدماته مع إيقاف الأفكار على الحدود. ومن مصلحتنا أن يرتبط الجيل الثاني في الصين بعصر المعلومات، وألا ينعزل عن الاتجاهات العالمية التي تشكل المستقبل»[(١٣)].

بيد أن ذلك التناقض يذكرنا بأن التحدي الكبير الذي يواجه العرب في القرن القادم، هو كيف يمكن لهم اقتحام «مجتمع المعلومات» و«التقانة المتقدمة»، واجتياز «الحاجز الحرج» (critical high-technical frontier) نحو هذا العالم الجديد، من دون افتقادهم الخصوصية الثقافية والهوية الحضارية.

خامساً: أين يكمن الخلل في حياتنا الثقافية الراهنة

يتضح من عرضنا السابق أن هناك خللاً أساسياً ألمّ بدور المثقف العربي

(١٣) انـظـر: James A. Baker, «America in Asia: Emerging Architecture for a Pacific Community,» *Foreign Affairs*, vol. 70, no. 5 (Winter 1991-1992), pp. 1-18.

وسلوكياته خلال حقبتي السبعينيات والثمانينيات. فقد أصبح الإنتاج الفكري والثقافي ينحو نحو «التكنوقراطية»، ويبدو في معظمه باهتاً وهشاً. وقد تحوّل الانتاج الفكري، في أحوال كثيرة، إلى أداة لترويج وتسويغ الخطاب السياسي الرسمي «المحلي» أو «الدولي الجديد». وفي حالة «الفكر المعارض»، غلب عليه طابع الدعاية أو التحريض من دون مضمون عملي أو برنامج يوائم بين الطموحات المشروعة والإمكانات والقيود الحاكمة.

ولقد تم كل هذا مروراً بتصفية دور «المثقف العضوي» أو «الطليعي» في المجتمع العربي، وإخراجه من دائرة العمل الفاعل (hors de combat)، بل لقد جرت في أحوال كثيرة، عمليات تصفية وحشية للمثقف العضوي بالقتل العمد، والسجن، والنفي، والتشريد. ويكفي لنا أن نذكر نماذج قليلة على سبيل التدليل، وليس الحصر: شهدي عطية الشافعي (مصر)، المهدي بن بركة (المغرب)، كمال جنبلاط (لبنان)، عبد الخالق محجوب (السودان)، ماجد أبو شرار (فلسطين). وهذه العملية التصفوية هي أقرب ما تكون إلى عمليات القصف الجوي المكثف التي تتم مقدماً لكي يجري «تطويع الأهداف»، وفقاً لتعبيرات العمليات العسكرية. وبعد ذلك تصبح الأرض ممهدة للهجوم الواسع والكاسح بالقوات الأرضية والآليات لاقتحام الحصون، حتى يرفع المثقفون المقاومون «الرايات البيضاء».

بيد أن هناك أزمة أخرى تتعلق بسيادة «الإنتاج السلعي الصغير» في الوطن العربي، وما ينتج منه من فردية وذاتية شديدة للمثقف العربي، مما أدى إلى عدم نشوء مدارس فكرية حقيقية... بل «حوانيت فكرية». فلقد اختار المثقفون العرب، في معظمهم، أسلوب «العزف المنفرد»، في عزلة عن حركة الجماهير في المجتمع، وفي عزلة بعضهم عن بعض، وانتشرت بينهم أمراض «الفردية» و«الشللية».. وحفلت المنطقة العربية بنموذج «المثقف الطاووس» يختال عجباً بنفسه الذي لا يرى إلا نفسه في المرآة ولا يرجع سوى إلى أعماله... ويهدر الإشارة إلى غيره من المثقفين والمبدعين... وبالتالي لم يحدث نوع من التراكم المعرفي الخلاق في المنطقة العربية، فلم تتكون مدارس فكرية في العلوم الاجتماعية على غرار ما حدث في أوروبا (مدرسة فرانكفورت في ألمانيا، ودائرة فيينا)، وما حدث في أمريكا اللاتينية (مدرسة الـ ECLA في اقتصادات التنمية بقيادة راؤول بريبش)، أو آسيا (على غرار ما حدث في الهند في مدرسة دلهي للاقتصاد ومعهد كلكتا للإحصاء).

ولقد وصف أحد المثقفين الجزائريين ذات مرة مصالي الحاج (رئيس حزب

الشعب الجزائري قبل اندلاع حرب التحرير الوطني)، أنه لم يكتفِ بأن يؤذن لشروق الشمس... بل ادعى أنه هو الذي ابتدعها.

ولهذا عندما نراجع الحصاد الفكري للخمسين سنة التي أعقبت الحرب العالمية الثانية (١٩٤٤ ـ ١٩٩٤)، نجد أن كل ما لدينا هو مساهمات فردية متميزة هنا وهناك، ولكن لا توجد «مدارس فكرية» متجددة الروافد، راسخة الأقدام. وهو يعود إلى السلوك الإقطاعي لبعض كبار المثقفين وأساتذة الجامعات في وطننا العربي، حيث تحدث عملية «تأليه» لأئمة الفكر، يقابلها عملية ضعف التأهيل الفكري للبراعم الجديدة، فيتحولون إلى نفر من المريدين يدورون في فلك النجم الأكبر... ولا تكتمل الدائرة أبداً!

إن تلك «النرجسية» المفرطة للمثقف العربي هي نتاج التخلف... وهي أيضاً السبيل إلى إعادة إنتاج الأزمة... إذ ظلت عملية التطور الثقافي في المنطقة العربية متقطعة ومتعرجة، وليس لها مسار دينامي مطرد على نحو ما حدث في مجتمعات أخرى... ولعل البدايات الواعدة في الأربعينيات والخمسينيات والستينيات لبناء كوادر عربية وتربيتها بحيث تجمع بين المعرفة العلمية والانتماء القومي، قد انتكست في السبعينيات والثمانينيات... عندما انحسر دور جيل «البنائين الفكريين العظام» في الجامعات العربية والحياة الثقافية، من أمثال نجيب بلدي (جامعة الاسكندرية وجامعة الرباط)[١٤] ومصطفى زيور (علم النفس ـ جامعة القاهرة) وآخرين في فروع معرفية أخرى، وحل محلهم جيل من «السماسرة الفكريين» الساعين وراء الرزق والمجد الشخصي والشهرة.

ولم يكن انتشار مراكز البحوث والدراسات والمنتديات الفكرية خلال السبعينيات والثمانينيات عنصراً فاعلاً في إحداث نهضة ثقافية وفكرية في المنطقة العربية... وإنما كانت قنوات لمناقشة قضايا راهنة أو لإنجاز مشروعات بحثية لم تحدد «شروطها المرجعية» بدقة، ولم تنجح في إحراز مساحة من الاستقلال الفكري تسمح لها بإرساء رؤية منهجية تتسم بالعمق الثقافي والثراء المعرفي والتجديد المنهجي، بل كانت في أحوال كثيرة، منابر تروّج للفكر والسياسات الرسمية في مرحلة الهزيمة بحيثيات فكرية و«عقلانية جديدة» لا تساعد على بناء رؤية استراتيجية بديلة لحركة المستقبل ومتغيراته. كما إن بعضاً من هذه المراكز كان

---

(١٤) انظر: خديجة الحباشنه، «جذور الاعتراف،» أدب ونقد، العدد ١١٠ (تشرين الأول/اكتوبر ١٩٩٤)، مهداة إلى مصطفى زيور.

بمثابة آلية مهمة لتعقيم الطاقات الفكرية والنضالية لأجيال من الشباب وبراعم الباحثين، وربطها بمسارات فكرية معينة وبمناهج بحثية محددة، وبالتالي إفراغ طاقاتها مبكراً وقبل الأوان. وبالنسبة إلى كبار القوم، كان تكاثر الندوات والمشروعات البحثية مناسبة ثمينة لإعادة تدوير «الخردة الفكرية»، التي لها البريق واللمعان... ولكن أصابها ما أصابها من إجهاد للمعادن (metal fatigue).

ليس معنى هذا أن هذه المراكز يجب ألا تقوم بدورها في ترشيد صانع القرار وترشيد السياسات الرسمية إذا استطاعت إلى ذلك سبيلاً... فهذا دور مطلوب وضروري، ولكن يجب أن تكون هناك أبحاث عميقة وجديدة (pipe-line research) تتجاوز الحدث واللحظة الراهنة.

ولعل أوضح مؤشر لحالة الركود والسطحية الفكرية السائدة في الحياة الثقافية والسياسية العربية، هو غياب المساجلات والمناظرات الفكرية المهمة على غرار الجدل الذي دار في مصر قبل الثورة بين خالد محمد خالد في مؤلفه **من هنا نبدأ** (١٩٥٠) والشيخ محمد الغزالي في مؤلفه **من هنا نعلم**، أو بين منظري حزب البعث (منيف الرزاز) وبين منظري حركة القوميين العرب عند نهاية الخمسينيات حول «لماذا الاشتراكية الآن؟» في ترتيب شعارات النضال القومي بعد الوحدة والحرية. وإنما يلاحظ أن معظم السجالات يتراوح بين المجاملة التي تصل إلى حد النفاق، وبين الهجاء الذي يصل إلى حد التجريح والتسفيه للرأي الآخر، وكلاهما علامات غير صحية... بل علامات انحطاط في حياتنا الفكرية الراهنة.

كذلك شهدت حقبتا السبعينيات والثمانينيات حالة هائلة من التغيرات والتقلبات في المواقف الفكرية «المعلنة» للمثقفين العرب، تلك الظاهرة التي أطلق عليها محمد عابد الجابري تسمية «الترحال الثقافي»، ويقصد بها انتقال المثقف العربي من ايديولوجيا إلى ايديولوجيا أخرى مناقضة، من خلال عملية انقلابية فجائية وغير مبررة[١٥].

وعلى رغم كل هذه السلبيات التي شابت حياتنا الفكرية خلال حقبتي السبعينيات والثمانينيات، بشكل خاص، فإن هناك عدداً من المحاولات الأصيلة والرصينة لإثراء الفكر العربي معرفياً وسياسياً قام بها نفر محدود من كبار المثقفين

---

(١٥) انظر: السيد يسين، «مقدمة تحليلية: التحليل الثقافي لأزمة الخليج،» في: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، **التقرير الاستراتيجي العربي، ١٩٩٠**، المشرف ورئيس التحرير السيد يسين (القاهرة: المركز، ١٩٩١)، ص ١٥.

والمفكرين العرب من أصحاب المشروعات الفكرية الجادة، في عملية سباحة واضحة ضد التيار، نذكر من أبرزها:

١ ـ ثلاثية محمد عابد الجابري (المغرب) حول **بنية العقل العربي**.

٢ ـ ثلاثية جمال حمدان (مصر) عن **عبقرية المكان وأبعاده الاستراتيجية**.

٣ ـ دراسة حسين مروّة (لبنان) عن **النزعات المادية في الإسلام**.

٤ ـ مشروع طارق البشري (مصر) **حول إشكالية «الوافد» و«الموروث»**.

٥ ـ مشروع محمد سلمان حسن (العراق) **في إعادة بناء الاقتصاد السياسي في ظل أطروحات لانجه وكاليستكي**.

٦ ـ ثلاثية محمد حسنين هيكل (مصر) عن **حروب ١٩٥٦، ١٩٦٧، ١٩٧٣**.

هذا بالإضافة إلى المحاولات الجادة في **علم الاجتماع** لعلي الوردي (العراق)، وسيد عويس (مصر)؛ وفي **المعلوماتية** لنبيل علي (مصر)؛ وحول **علم الاستغراب** لحسن حنفي (مصر)؛ و**الموسوعة الصهيونية** لعبد الوهاب المسيري (مصر)؛ وكتابات اسماعيل صبري في **الاقتصاد** (مصر)؛ وأنور عبد الملك حول **«الظاهرة القومية»** (مصر)؛ فقد غلبت على هذه الأعمال سمات التجديد المنهجي ومحاولة «الهضم المحلي» للفهم العملي للظواهر والتحديات المختلفة التي تواجه الوطن العربي.

كذلك لا بد من الاعتراف، للأمانة والتاريخ، بأن الشعر والأعمال الأدبية عموماً (الرواية والقصة القصيرة) ظلت أكثر التصاقاً بمشاكل الناس وهمومهم وأكثر تعبيراً عن الحلم الوطني والقومي، ولم يستطع المال النفطي أن يطوّعها لصالحه. ويكفي لنا أن نلقي نظرة على **الأعمال القصصية** لمؤنس الرزاز (الأردن)، ورواية **زهر الليمون** لعلاء الديب (مصر)، وثلاثية **مدن الملح** لعبد الرحمن منيف (السعودية)، ورواية **البصائر في المصائر** لجمال الغيطاني (مصر)، وديوان **وفي حواريك الحقيقة** لشاعر العامية عمر نجم (مصر)، ورواية **مملكة الغرباء** لالياس خوري (لبنان)، **والأعمال الشعرية** لأمل دنقل (مصر)، وأعمال أدباء كثيرين آخرين في المشرق والمغرب.

سادساً: متى يسترجع «المثقف العربي» دوره الطليعي؟!

كمحصلة لكل الأوضاع السابق ذكرها، بدأ «المثقف العربي» يفقد شرعيته ومشروعيته في خرائط زماننا ـ كما يقول فهمي هويدي. فلقد انحسر دور «المثقف

العضوي» ـ وفقاً لمفهوم غرامشي ـ الذي يخاطب المجتمع معبراً عن همه أو وجدانه أو حلمه، ويلتحم بمشاكل الجماهير العريضة من شعبه وطموحاته، وأصبح «المثقف الراهن» في أحوال كثيرة بضاعته كاسدة تعاف عنها الجماهير، لأنه توقف عن إبداع فكر أصيل يخاطب هموم المجتمع وطموحاته. واستمرأ الكثيرون عمليات «التدليس الفكري»، والقيام بإعادة إنتاج معرفة الآخرين وتوزيعها بنقوش عربية وبعبوات محلية. وفي الماضي كانوا يقولون عن المثقف العربي الأصيل إنه «إذا ترجم ألّف»، أما مثقف اليوم فهو: «إذا ألّف ترجم».

إن الفشل المتزايد للمثقف العربي في «رؤية الحاضر كتاريخ» هو هزيمة لدور المثقف وانتفاء لدوره في مسيرة التاريخ والتقدم، إذ إن المثقف الذي لا يتجاوز برؤيته الثاقبة وخياله الجسور ملابسات اللحظة الراهنة، ويرى الأمور في سياقها الديناميكي المستقبلي، يكون قد خان الأمانة، وسقط في براثن الراهنية والتبريرية.

وفي لحظات كثيرة، يتمالكني شعور بأن كثيراً مما يكتب ويقال هو بمثابة «رجع الصدى» لما يكتب ويقال في دوائر أخرى تملك المال والجاه وتُصدر صكوك الغفران. فبالأمس كانت شعارات الاشتراكية والتخطيط تملأ الدنيا، واليوم تُكتب الغزليات في مزايا الاقتصاد الحر والخصخصة بالحماس والاندفاع نفسهما. وتحل اليوم الدعوة إلى التعاون والتعايش في إطار النظام الشرق أوسطي، بدلاً من القومية والوحدة العربية والتكامل الاقتصادي العربي.

وعندما تضيع الفروق بين الاعتقاد الحقيقي وبين النفاق، وبين الثبات على المبدأ والثبات على المبلغ؛ يفقد المثقفون وأهل الرأي مصداقيتهم في أعين الناس، ولا يتطلع أحد إليهم لكي يكونوا طليعة أو نخبة قائدة. وإذا كان الأمر كذلك، لن يتصدى للتغيير سوى أكثر الفئات غوغائية وجهالة فكرية... لأن قاع المدينة يغلي و«المثقف العضوي» يلعق جراحه الثخينة، و«المثقف الجديد» البازغ غارق حتى أذنيه في السعي وراء الرزق والجاه. ولن تنتظر الجماهير التغيير حتى يفيق المثقفون الكوكبيون من نشوتهم وأحلام يقظتهم، لأن تفريط «المثقف العربي الجديد» في صورة مصداقيته وفي دوره الطليعي هو تفريط بأحد شروط السلامة لعملية التطور والتغيير في مجتمعنا العربي التواق إلى التحرر والتوحد والحياة.

ولعل أفضل ما يجب أن يتذكره المثقف حينما يكتب، ما أوصى به الشاعر نزار قباني، حيث كتب: «الكتابة هي عمل انقلابي... عمل يستهدف تغيير هندسة الكون وهندسة الإنسان. وعندما يغيب الشرط الانقلابي في الكتابة ينتهي مبرر وجودها. بتعبير آخر، ليس ثمة كتابة لا ترج، ولا تخض، ولا تخلخل، ولا تُحدث حفرة عميقة في داخل الوجدان الشعبي».

«الكتابة هي الجلوس على حافة الهاوية، لا على فراش حرير، ولا على سجادة تبريزية، ولا على كرسي هزاز... إنها الإبحار في فضاء من الأسئلة دون أن يكون معك تذكرة للعودة».

«الكتابة ليست فعل امتثال، ولا فعل رضوخ، ولا فعل تنازل، ولكنها فعل انقضاض على كل بشاعات هذا العالم».

«لا يمكن للكاتب أن يهرب من رائحة البشر، ومن مصافحة البشر، ومن أكل خبز البشر، ومن النوم في سرير واحد مع أحزان البشر. الكتابة هي سلطة مطلقة على الورق. سلطة متحررة من كل الاستعمارات السياسية والاقتصادية، ومن كل الجيوش الأجنبية ومراكز القوى. سلطة لا تخضع إلا لسلطتها هي».

«من يقول لك إنه كاتب محايد، فهذا يعني أنه كاتب ميت. ليس في الكتابة منطقة منزوعة السلاح، أو منطقة حرام، أو منطقة تتولى قوات الأمم المتحدة فيها الفصل بين المتحاربين... الهدنة في الكتابة مهمة مستحيلة. والكاتب الحقيقي هو الكاتب الواقف دائماً على الخطوط الأمامية»[(١٦)].

فمتى يسترجع «المثقف العربي» كامل دوره الطليعي... ويكفّ عن الكتابة بنصف قلم، والتفكير بنصف عقل، والتفاعل مع الأحداث بنصف قلب؟!

---

(١٦) جاء ذلك في: **الحياة**، ١٤/١٢/١٩٩١، نقلاً عن: فهمي هويدي، «أزمة المثقفين،» **الأهرام**، ٢٨/٣/١٩٩٥، ص ٩.

الفصل الخامس

سلطة المثقفين وسلطة الدولة

علي أومليل(*)

ـ ١ ـ

المعرفة ـ كالدولة ـ كلاهما سلطة. وإذا كانت الدولة هي سلطة دائماً، فإنه ليس كل معرفة سلطة، بل إن المعرفة قابلة لكي تكون سلطة كلما ادعت أنها وحدها الحقيقة، فيسعى معتنقوها إلى تجسيدها في سلطة تلغي تعدّد المعارف، وتفرض على الجميع نظامها العقائدي. وعلى هذا النحو قامت النظم العقائدية الاستبدادية.

لقد حددت العلاقة بين السلطة المعرفية والسلطة السياسية في التاريخ الثقافي والسياسي الإسلامي أطراف ثلاثة: العالم/الحاكم/العامة. والتنافس (أو الصراع) بين الطرفين الأولين كان يهدف إلى استتباع الطرف الأخير.

فالحاكم يعتمد في الأساس على سلطته الرادعة من شرطة وجيش، إلا أنه يحرص على تغليفها بمبررات رمزية ليضفي الشرعية على سلطته. ذلك أن السلطة لا تحب أن تكشف عن وجهها كسلطة سافرة، بل تحاول تمريرها بخطاب ورموز وطقوس.

والعالم يدّعي أنه هو وحده العارف بالحقائق، وأنه هو مصدر العلم بها وتفسيرها وبيان تطبيقاتها الواجبة على الفرد والجماعة. وفي المجتمعات التقليدية، فإن السلطة العلمية، إنما تكون للعالم الديني، لأن للعلم الديني امتداده الطبيعي لدى العامة لحاجاتهم الدينية ولعمومية الدين على شؤون الحياة، لذلك فإن العالم

(*) الأمين العام لمنتدى الفكر العربي، الأردن.

في مثل هذه المجتمعات منافس للحاكم في استتباع العامة. والحاكم لا يقبل في حكمه شريكاً، ولكنه محتاج إلى العلماء ليشهدوا لحكمه بالشرعية. والعادة أن يكون للحاكم فقهاؤه، يفتون له ويبررون بحسب الإشارة، والذين لا يقبلون أن يكونوا فقهاءه فهو يباشرهم بالترغيب أو الترهيب بحسب الاقتضاء.

و«العامة» هم موضوع الحكم ومادة السياسة. إنهم ليسوا مصدراً للسلطة التي لم تكن تجري وفقاً لإرادتهم، بيد أن الحاكم يعتبرهم دائماً خطراً محتملاً عليه، فينبغي تأمين طاعتهم بالعصا أو - وهو الأفضل - بإقناعهم بالطاعة، كأن يلقن لهم فقهاء السلطان أن طاعة أولي الأمر من طاعة الله، أو أن جور السلطان أهون من الفتنة والفوضى.

طبعاً هناك من الفقهاء من اشترطوا العدل لطاعة الحاكم، ويجدون في النصوص الدينية ما يدعوهم للقيام بالرقابة على الحاكم باسم واجب العدل، وأن يكونوا ملجأ للعامة ضداً على جور الحكام. لكن أغلب الفقهاء آثروا السلامة وأفتوا بها، وبحثوا عن تسوية مع الحكام، وكانت دعواهم أن التصدي للحاكم الجائر واجب إذا توفر شرط القدرة على ذلك، وإذا حصل التأكد أن قيامهم به لن يؤدي إلى «فتنة»، وهما شرطان تبريريان يقنع بهما الفقهاء أنفسهم لكي يركنوا إلى السلامة.

- ٢ -

إن الإسلام مؤسس على كتاب، وقراءته والعلم بمعانيه وأحكامه ليست في متناول عامة الناس، بل هي من اختصاص فئة تخصصت في ذلك، ولم يكن هذا هو الشأن في المجتمعات التقليدية حيث تسود الأمية وحسب، بل وحتى في المجتمعات الإسلامية اليوم على الرغم من انتشار التعليم، ذلك أن أغلب المتعلمين هم دارسون لعلوم وآداب حديثة، فهم إذاً عالة على «العلماء»، أي فقهاء العلوم الدينية، خصوصاً مع ما هو حاصل الآن من عودة واسعة إلى الدين.

فهل **الكتاب** (القرآن الكريم) قابل بطبيعته لإنتاج سلطة تترشح لتطبيق أحكامه، وهل الإسلام يقتضي بطبيعته قيام دولته؟ أغلب الفقهاء قالوا بذلك[1]،

---

(١) يورد ابن الأزرق شواهد من أقوال الفقهاء على ان الدين (الإسلامي) لا بد له من سلطة، أو «مصلحة في نصب السلطان»، في: أبو عبد الله محمد بن علي بن الأزرق، **بدائع السلك في طبائع الملك**، تحقيق وتعليق علي سامي النشار، سلسلة كتب التراث؛ ٤٥، ٢ ج (بغداد: منشورات وزارة الاعلام، ١٩٧٧)، ص ٦٨، ٧١، ١٢٤، ١٩٤، ٢٧٤ وغيرها...

وأن الإسلام يستلزم سلطة لكي تجري أحكامه ويكون نظام المجتمع إسلامياً. معناه أنه سيوجد دائماً كما وجد في الماضي من يطالبون بدولة مطابقة للشريعة، معتبرين أن السلطة القائمة ليست كذلك، أو ليست كذلك بما فيه الكفاية، ولو أن الفقه السياسي الإسلامي قد أفسح المجال لتنظيمات الدولة كدولة، ولم يعد يفرض التطابق المطلق بين الشريعة والسياسة[٢].

لكن حتى ولو كانت الدولة الإسلامية قد أفسحت المجال في تنظيماتها لمؤسسات الدولة والتي لم تكن بالضرورة مطابقة للشريعة، فإن حرص الحاكم على الشريعة جعله يدّعي دائماً هذه المطابقة في نظامه، ويستصدر شهادة فقهائه له. لكن ما دام جميع الفقهاء ليسوا فقهاء السلطان، فإن هامشاً من الاستقلالية ظل دائماً ممكناً، يضيق ويتسع بحسب علاقة القوة بين الحكام والعلماء (الفقهاء).

واعتبر الفقهاء أنفسهم دائماً أنهم هم العلماء، وما زالوا إلى اليوم يطلقون على أنفسهم هذا الاسم، على الرغم من تغير مفهوم «العلم» و«العلماء»، بل حتى في الماضي فإن علم الفقهاء الديني لم يكن هو كل العلم. صحيح أنه كان في مبتدئه كذلك، فقد كانت علوم العربية أداة لفهم معاني النص المقدس من قرآن وحديث، وحتى علم التاريخ فقد نشأ لغاية دينية وهي معرفة «الأخبار» و«الآثار»، أي أخبار الرسول ﷺ وآثاره من أقوال وأفعال. لكن العلوم الإسلامية قد تطورت وتشعبت واستقلت، بما فيها العلوم التي كانت في البدء علوماً مساعدة للعلم الديني الأصلي. لكن هذا كله لم يزحزح دعوى الفقيه أنه وحده المالك للشرعية العلمية، وأن علمه لا بد منه لعامة المسلمين، الأمر الذي جعل الحكام يحسبون الحساب لأهل العلم الديني أكثر من أهل العلوم الأخرى.

ظل الفقيه هو الرقيب على شرعية الحكم، بل كان فقهه السياسي أكثر تأثيراً من أدب الكتاب السياسي ومن حديث الفلاسفة الإسلاميين عن السياسة المدنية، أو عن المدينة الفاضلة.

قد يظن بعضهم أن حديث الفلاسفة عن «السياسة العقلية» أو «السياسة المدنية» بحسب مصطلحاتهم نفسها يتعلق بفكر سياسي مدني عقلاني ينافس فقه الفقهاء السياسي، إلا أن حديث الفلاسفة ظل غارقاً في التجريد، ولم يكن له أثر

---

(٢) مثلاً كتابات: أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**؛ أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي، **سراج الملوك**؛ أبو حامد بن محمد الغزالي، **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**، وابن الأزرق، **بدائع السلك في طبائع الملك**.

يعتد به لا على مستوى نظرية السياسة ولا على مستوى التأثير في نظام السياسة. كان حرياً بهم أن يقدموا فلسفة سياسية ذات مرجعية ومنطق ومبادئ مقابل سياسة الفقهاء. فالفلاسفة الإسلاميون لم يقدموا مفهوماً عقلانياً للسياسة من حيث المبادئ والقيم والمؤسسات وأسس نظام الحكم، وظل حديثهم في السياسة حديثاً مجرداً، يُعنى بسياسة النفس أكثر من اهتمامه بسياسة المجتمع.

- ٣ -

إن عبارة «المثقف» كلمة مستحدثة في العربية، وضعت لتترجم كلمة «intellectuel»، والتي هي أيضاً حديثة في اللغات الأجنبية، والتي ترجع إلى نهاية القرن الماضي، وقبلها استعملت كلمة «الأديب» (gens de lettres) ثم كلمة «الكاتب» (écrivain)، وكلها تدل على ظهور المثقف بمعناه الحديث الذي اختلف في معارفه وعقليته وذوقه ووضعه داخل المجتمع عن فقيه القرون الوسطى (le clerc).

فنحن نجد لدى كتّاب القرن الثامن عشر، والفرنسيين منهم بالخصوص، وعياً جديداً بهويتهم ككتّاب، وتفكيراً ذاتياً في مهنتهم ودورهم في المجتمع[٣]. لقد حصل في الماضي - وفي ثقافتنا أيضاً - أن انكب العلماء والأدباء على علومهم وفنونهم يفكرون في ذات العلم نفسه من حيث الموضوع والمنهج. لكن لم يكن من المألوف الحديث عن دور الكاتب كحامل لأفكار وصاحب رسالة في المجتمع. ولم تعد سلطة الكاتب الحديث مستمدة من سلطة دينية، بل من المثقف نفسه كشخصية جديدة في المجتمع لها اعتبارها الذاتي. وربما يعود ذلك إلى سببين، الأول: تحول في مرجعية الحقيقة، فلم تعد حكراً على المعتقد الديني بل على الحقائق العلمية. وقد امتد نمط المعرفة العلمية في العلوم الدقيقة ليكون نموذجاً يقتدى لتناول طبيعة المجتمع وعلاقات السلطة. والثاني يعود إلى الهالة التي أصبح يحاط بها المثقف، باعتباره خلاقاً للأفكار وعارفاً بالحقائق، ومجدداً للأذواق والقيم، ورائداً للتغيير نحو الأفضل.

---

(٣) عن الصورة الذاتية الجديدة للمثقف التي بدأ يعبر عنها كتّاب القرن الثامن عشر، انظر مقال: François Marie Arouet de Voltaire, «Gens de lettres,» dans: *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, 1751-1772,* les articles les plus significatifs de Diderot, textes choisis et présentés par Alain Pons, collection j'ai lu (Paris: [s. n.], 1963), p. 599.

هذا الوعي الذاتي للمثقف الحديث، والذي يجد صدى له في المجتمع، أصبح يعبّر عنه الكتّاب الأوروبيون، والفرنسيون منهم بالذات في عصر الأنوار، ويتمثل في وعيه بقدرته على التأثير في الرأي العام والذي هو سنده للتأثير في مراكز السلطة، وأن له رسالة في التغيير، ونشر الأفكار والقيم الحديثة، وترقية العقل والوجدان وتجديد الأخلاق العامة. وهكذا نشأ ما سوف يسميه ميشيل فوكو «المثقف الشمولي»، العارف بالحقيقة، وموقظ الوعي، وضمير المواطنين[٤].

وحين تتداول عندنا عبارة «دور المثقف» فهي صدى لهذا المفهوم الحديث للمثقف، مع ما يقتضيه عادة انتقال المفاهيم من حقل ثقافي إلى آخر مختلف من تحويل لدلالاتها ومقاصدها الأصلية. أضف إلى ذلك أن مداولي المفاهيم الواردة ليسوا بالضرورة على علم بأصولها وظروف ميلادها وتطورها.

لا يخلو حديث مثقفينا عن مكانتهم ودورهم من مفارقة. فهم من جهة يطمحون إلى قيادة الرأي العام، والتأثير والتغيير، وهم من جهة ثانية يلحون بالشكوى من خلل حاصل بين صورتهم عن أنفسهم وما يعتقدونه لأنفسهم من مكانة ودور، وبين وضعهم الحقيقي. فهم بعيدون عن إدراك هذه السلطة الفكرية التي يحسب لها الحساب أصحاب السلطة، لا سيما أن حرية التعبير إما منعدمة أو مراقبة، فالدولة تحتكر أو تراقب وسائل الإعلام وتحتل كل المجال العام.

لكن، ألم يئن الأوان لتغيير هذه الصورة التي رسمها المثقفون العرب لأنفسهم، والآتية من عالم غير عالمهم، عالم أوروبا القرن الثامن عشر التي نشأ فيها نموذج المثقف الشمولي، ذو الهالة التي يضفيها على نفسه ويضفيها عليه المجتمع، المثقف ضمير الأمة والإنسانية، العارف بالحقيقة ومجدد الأفكار والأذواق، ورائد عملية التغيير والتقدم؟ فحين برز الكاتب الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر في منتصف هذا القرن ليكون خلاصة لهذا المثقف الشمولي، فإنه قد وجد صدى واسعاً لدى مثقفينا، ومع ذلك، فإن وراء هذا الكاتب الفيلسوف قرنان من نضال المثقفين من أجل اكتساب هذه السلطة الفكرية التي صار معترفاً لهم بها، ولذلك كان لهذا الأديب الفيلسوف أن يتحدث عن دور المثقف، وأن يكون بشأنه نظريته الشهيرة في «الالتزام». وليس المهم هو الاتفاق أو عدم الاتفاق مع هذا الكاتب عن «دور» المثقف، بل المهم أن نلاحظ أن حديثه عن هذا الدور كان ممكناً لأن وراءه ممهدات طويلة جعلت الكاتب الفرنسي يستطيع التحدث عن هذا الدور.

---

(٤) «Entretiens avec Michel Foucault,» *L'Arc*, no. 70 (1970).

وهو وضع يختلف عن وضع الكاتب العربي الذي قبل الحديث عن التزامه هذه القضية أو تلك عليه أن يسأل نفسه أولاً: هل يمتلك حرية التعبير، قبل النظر في محتوى ما يريد التعبير عنه؟ شتان إذاً بين وضعية كاتب لم تعد حرية التعبير مشكلاً له وكاتب عربي هذه هي مشكلته. فإذا ما أراد الأول أن يتحدث عن حريته في تبنّي هذه القضية أو تلك والتزامها كان لحديثه معنى، في حين أن كاتبنا مشكلته هو حقه في التعبير، قبل النظر في محتوى ما يريد الدفاع عنه من قضايا[٥].

مسألة أخرى تتعلق بتغيير مفهوم «المثقف الشمولي» نفسه الذي كان سارتر قمة تمثيله: لقد حصلت في السنوات الأخيرة إعادة نظر في هذا المفهوم، وانطوت على محاكمة للآثار السلبية التي «تسبب» فيها المثقفون الشموليون، صناع الايديولوجيات الكبرى. لقد حدث أولاً تحول في أنماط المعرفة ذات التأثير الأكبر في عالم اليوم، تلك المعرفة المتخصصة التي ينتجها علماء متخصصون (في ميادين البيولوجيا والهندسة الوراثية والمعلوميات، إلى جانب ما ينتجه خبراء الاقتصاد والعلاقات الدولية) وكل هذا بارتباط مباشر أو غير مباشر بمراكز القرار والسياسات.

معنى هذا كله أن عبارة «دور المثقف» التي ما فتئ يرددها مثقفونا، ليس لها معنى للسببين المذكورين، لأنها **أولاً** تتبنى موقعاً للمثقف الأوروبي الشمولي الآتي من القرن الثامن عشر، **وثانياً**، لأن هذا المثقف الشمولي هو الآن آخذ في الانقراض في عالم اليوم، ولأن هناك اتجاهاً عاماً في تحميله تبعة خلق ايديولوجيات شمولية أقامت أنظمة شمولية[٦].

وعلى كل، فإن قضية مثقفنا العربي هي شيء آخر: إنها حرية التعبير، أي قضية الديمقراطية. فقبل الدفاع عن هذه القضية أو تلك، أي عن محتوى رأيه، عليه أن يضمن الحق في التعبير عن هذا الرأي، بغض النظر عن محتواه. فقضيته الأولى إذاً هي القضية الديمقراطية التي أساسها الحريات العامة، ومنها حرية التعبير عن الرأي.

إن الديمقراطية هي قضية الديمقراطيين، لكنها قضية الكاتب قبل غيره، ليس لأنه ديمقراطي أكثر من الديمقراطيين، بل لأن من دونها لا تكون «مهنته» (أو

---

(٥) من المفيد المقارنة بين افتتاحية العدد الأول من مجلة سارتر: *Les Temps modernes* (décembre 1984)، وافتتاحية العدد الأول من مجلة الآداب التي أصدرها سهيل ادريس (كانون الثاني/ يناير ١٩٥٣).

(٦) Bernard-Henri Lévy, *Eloge des intellectuels*, figures (Paris: B. Grasset, ᶜ1987).

صناعاته كما عبر القدماء) ممكنة، لأن الكتابة تقتضي الحرية، وهذه لا يضمنها سوى نظام ديمقراطي.

ـ ٤ ـ

إن سند الكاتب هو الرأي العام، لكن الرأي العام ليس له وجود حقيقي إلا في النظم الديمقراطية. ولذلك فإن الرأي العام في بلداننا ضعيف أو مستضعف، نظراً إلى ضعف المجتمع المدني وتنظيماته السياسية والمهنية والثقافية، والتي هي إما منعدمة، أو صنيعة للدولة، أو مراقبة. فالدولة تحتل ـ أو تكاد ـ كل المجال العام وتبتلع المجتمع. وإذا كان الفقيه قديماً ـ وحديثاً أيضاً في مجتمعات عربية وإسلامية ـ يستند إلى سلطة العامة في إثبات سلطته العلمية الدينية تجاه السلطة، فإن المثقف العربي الحديث ليس له رأي عام يسنده كما هو الحال في الدول الديمقراطية. لذا فإن دفاعه عن الديمقراطية هو دفاع عن تحرير الرأي العام من قبضة السلطة.

إن تحرير عقول الناس لا يتأتى إلا حين تصبح الحرية مبدأ وغاية. نعم قد يساء استعمال الحرية، لكن ذلك لا يجوز أن يكون مبرراً لإلغاء الحريات. وأيضاً، قد يستعمل الكاتب أو الصحفي قلمه للابتزاز أو تصفية حسابات شخصية. فلا بد من حماية القانون للناس. لكن القانون لا بد من أن تكون مرجعيته هي مبادئ حقوق الإنسان. نقول هذا لأن هناك ظاهرة نشهدها الآن، وهو أن السلطة في كثير من البلدان العربية بدأت تتفادى التدخل بالقمع السافر، فتلجأ إلى سن قوانين تفصّلها تفصيلاً على مقاسها لقمع الحريات.

إن عبارة «دور المثقف» ليست هي العبارة الصحيحة إذا كانت تعني أن المثقف هو قبل كل شيء داعية لآراء وايديولوجيات وعقائد، له الحق في أن تكون له آراؤه واختياراته السياسية والمذهبية، لكن المثقفين لا يمكن بطبيعة الحال أن يتفقوا على رأي أو مذهب واحد، وإنما الذي ينبغي أن يتفقوا عليه جميعاً، هو دفاعهم عن الحق في حرية التعبير، أي أن قضيتهم المشتركة هي الديمقراطية، ليس باعتبارها مذهباً من بين مذاهب أخرى بحيث يختارونها أو لا يختارون، بل هي قضيتهم لأن بغيرها ينتفي الشرط الأساسي للكتابة والإبداع، أي الحرية. ينبغي أن يكون هناك إذاً وفاق عام بين سائر المثقفين، وهو الوفاق على الديمقراطية، وبعد ذلك فلتختلف الآراء والمذاهب، وليكن هذا الحق في الاختلاف مشروعاً للجميع.

يحاول المثقف العربي الحديث إقرار سلطته الفكرية تجاه السلطات الأخرى الموجودة في مجتمعه، التقليدية منها والمستحدثة. كانت السلطة العلمية في الماضي

هي سلطة العالم الديني، هو المرجع في معرفة الحقيقة (التي كانت دينية)، وهو المرشد لسلوك الفرد ولنظام الجماعة الإسلامية. وكانت المدارس والجامعات التقليدية الدينية هي التي تخرّج النخبة العالمة. وتغير الزمان فأنشئت مدارس ومعاهد وجامعات حديثة تكون أطر الدولة والمؤسسات الاقتصادية وما يسمى بالمهن الحرة. وحصل تحويل في القيمة الاجتماعية للمعارف. لكن هذا كله لم يؤد إلى قيام سلطة فكرية حديثة، ترتكز على الحداثة كمرجعية كافية للحقائق، ومنطق للسلوك الفردي والعام، بل حصلت ازدواجية كان مظهرها الأساسي تعايش ما هو حديث وما هو تقليدي جنباً إلى جنب. ولم يحصل تجديد جذري في الفكر الديني لسببين: **الأول** هو أن الفكر الديني لم يتطور بفعل تطور ذاتي للمجتمع، بل إن الدين أخذ دور الهوية الجماعية نظراً إلى وقوع المجتمعات العربية والإسلامية تحت الضغط الأجنبي، الأمر الذي جعل الدين يتخذ دور المعبّر عن الذات الجماعية في مواجهة الآخر، أي الغرب، وهو وضع لم يسمح بإجراء نقد جذري للفكر الديني نفسه، ما دام الشعار هو مواجهة الآخر بهوية تراثية، وهو تراث يتشابك فيه ما هو ديني بما هو ثقافي، ولا يلتفت فيه إلى التاريخ كعامل للتغير والنسبية. والسبب **الثاني** أن الأمر ظلّ على هذه الحال كلما استعصت عملية التحديث، ولم تبرز قوى اجتماعية جديدة تفرض شرعيتها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. ويظل المثقفون حاملو أفكار وقيم الحداثة من غير سند من قوى جديدة حاسمة، فيبقى خطابهم ضعيف التأثير، الأمر الذي يضطرهم إلى تبريره بمبررات تراثية لجعله مقبولاً، فينتهون إلى اللعب في ميدان التراثيين.

- ٥ -

إن هذا هو الذي يفسر عجز المثقف العربي حامل قيم الحداثة وأفكارها عن أن يكتسب سلطة فكرية في مجتمعاتنا، خصوصاً تجاه سلطة راسخة ومتوارثة، هي سلطة الفقهاء، بل إن فقهاء جدداً قد ظهروا ليصبحوا قادة الرأي لدى ما يسمى بالجماعات الأصولية. وكثيراً ما يجد المثقفون أنفسهم اليوم بين مطرقة هؤلاء وسندان السلطة.

إلى سنوات قليلة، وفي ما يتعلق بحرية التعبير، كان التناقض هو عادة بين طرفين: بين أنصار هذه الحرية وبين السلطة التي تلجأ إلى احتكار وسائل الإعلام وإلى الرقابة والقمع. أما الآن فهناك أيضاً تهديد لحرية التعبير من قوى وجماعات التشدد باسم الدين. هذه الأخيرة لا تجعل من آرائها مجرد آراء حول الدين وحسب، بل هي الدين عندها، وتعطيها طابع الفتوى الملزمة للجميع. والفتوى

في أصلها الفقهي ليست بالضرورة مفروضة بسلطة، بخلاف ما هي عليه الآن لدى جماعات التشدد باسم الدين، فهي تعني واجباً دينياً بإبطال الرأي المخالف وقمع صاحبه. معنى هذا أن قضية حرية التعبير أصبحت عند المدافعين عنها أعقد وأخطر. قد يكون الطريق الصحيح لترسيخ الديمقراطية ـ كنظام ومؤسسات وذهنية عامة تكونها الثقافة الديمقراطية ـ هو أن تمر عبر نضال عميق الجذور في المجتمع. ستكون هناك خسائر وتضحيات وضحايا ولا شك، ومن يدري؟ فربما أفضت في نهاية الأمر إلى تأصيل الديمقراطية.

للكاتب العربي أن يلتزم بما يشاء من آراء ومذاهب، ولكن عليه أن يسأل نفسه هذا السؤال البسيط: إلى أي حد هو يستطيع تبليغ آرائه؟ الجواب يتكفل به واقع الحريات العامة، وأيضاً من يملك، أو يتحكم في، وسائل الإعلام. الديمقراطية هي إذاً قضيته. وليس معنى هذا أن نجعل من الكاتب مناضلاً سياسياً قبل كل شيء، فالمسألة لا تعني تسييس الثقافة والمثقفين، بالمعنى الحزبي أو العقائدي للسياسة، فمن حقه أن يكون له حزبه أو مذهبه في السياسة وأن يناضل من أجل ذلك، كما من حقه ألا يكون له شيء من ذلك. لكن ما نعنيه شيء مختلف، فحين نقول إن الديمقراطية هي قضية المثقف، فهي ليست قضية سياسية كالقضايا السياسية الأخرى التي يتفق أو يختلف حولها المثقفون، بل هي الشرط الأساسي لشيئين: **أولاً**، لكي تكون الحياة السياسية ممكنة، وثانياً، لكي تكون الثقافة التي أساسها الحرية والإبداع ممكنة أيضاً. فالمثقف إذ يدافع عن الديمقراطية فإنما يدافع عن وجوده الثقافي، عن هويته كمفكر ومبدع، فبغيرها لن يكون هناك مجال لحرية الفكر، ولن يكون أمام المثقف سوى الازدواجية والرقابة الذاتية، أو الولاء والسخرة، أو الصمت.

الفصل السادس

عطاء المثقف العربي: المثقف العربي وضغوط المجتمع

عبد الله عبد الدائم(*)

مدخل

هل المثقف العربي متّهِم أو متّهَم؟ هل ضغوط السلطة من جانب وضغوط المجتمع من جانب آخر هي التي تحول بينه وبين أداء دوره كاملاً، أم أن ثمة أسباباً أيضاً وخصوصاً مردّها إليه، سواء اتصلت بممالأته السلطة والمجتمع، أو اتصلت بمضمون فكره ومستواه ومدى قدرته على التأثير في السلطة أو المجتمع، أو اتصلت بمبلغ إدراكه مطالب المجتمع ومرتجياته؟ وفوق هذا وذاك، ما هو مدى التزام المثقف العربي بفكره وثقافته، وما مدى عزمه على المنافحة عنها، بل ما مدى عمق انتمائه إليها؟

تساؤلات عريضة عديدة يطرحها منذ البداية الحديث عن المثقف العربي وضغوط المجتمع. وليس هدفنا من طرح بعضها منذ فاتحة حديثنا أن نقلب ظهر المجن، وأن نحمّل المثقف العربي وحده ما يتبدّى لديه غالباً من فتور أو قصور في الدعوة إلى تغيير المجتمع ناجم عن التقصير في مواجهة ضغوطه مواجهة علمية واعية وصادقة. وكل ما هنالك أننا أردنا منذ البداية أن نؤكد أن العلاقة بين المثقف العربي والمجتمع علاقة دائرية، علاقة تأثر وتأثير متبادلين. فضغوط المجتمع المختلفة كثيراً ما تحول بين المثقف العربي وبين الانطلاق الحر الكامل في معارج

(*) مفكر قومي عربي وتربوي وعضو مجلس أمناء مركز دراسات الوحدة العربية.

الإبداع والعطاء بصوره الكثيرة. وفقر المحتوى العلمي والعقلي والتغييري والتجديدي لعطاء المثقف العربي في كثير من الأحيان، وعجزه غالباً عن الغوص في أعماق حاجات المجتمع من أجل إدراك مستلزمات تغييره وضعف التزامه أحياناً بما تمليه عليه ثقافته، أمور تجعل قدرته على مخاطبة المجتمع منقوصة ومقصرة عن مداها.

على أن المسؤولية الأساسية في نظرنا، تجاه هذا الدور الفاسد (أو الحلقة المفرغة كما يقال) بين المثقف العربي والمجتمع تقع على عاتق المثقف أولاً. فهو بالتعريف من تقع عليه قيادة الفكر وتطويره لدى الجمهرة الكبرى من الناس، من أجل تغيير المجتمع وتطويره. وهو بحكم إيمانه بدور الفكر والثقافة في قيادة التغيير وبناء المجتمع المتحضر تقع عليه مسؤولية البرهنة على هذه الحقيقة وغرسها في وعي الناس، ونقلها من الأذهان إلى الأعيان، والوصول بها إلى مستوى العمل والتطبيق.

ولسنا نود في هذا المدخل أن نستبق أموراً سوف نعالجها مفصّلة في صلب هذا البحث. وجل ما أردناه أن نطرح المسألة، مسألة الصلة بين المثقف العربي وبين المجتمع، طرحاً واضحاً بين شقيها المتكاملين، وأن نومئ من خلال ذلك إلى ما نود أن نخلص إليه في خاتمة هذا البحث، وهو التأكيد على أن ضغوط المجتمع ـ شأنها شأن ضغوط السلطة الحاكمة ـ لا يجوز أن تكون مبرراً لتقصير المثقفين في أداء رسالتهم، وإن كانت تحدّ أحياناً من عطائهم، وينبغي بالتالي ألا تتخذ ذريعة للنكوص عن رسالة الثقافة الأولى، رسالة الالتزام بالتغيير، بله أن تتخذ حجة تبيح الممالأة والمداهنة، بل تزييف الحق والحقيقة.

أولاً: تعريفات

وقد يفرض علينا المنهج العلمي في البحث، بادى ذي بداءة، أن نحدد ما نعنيه بالثقافة والمثقفين. وعلى الرغم من أننا نعتقد أنه قد يكون من الأفضل ألا نقدم أي تعريف محدّد للمثقف وأن نحافظ بالتالي على معناه الواسع الشامل الذي يدل عليه اللفظ نفسه، فإننا سنشير عابرين مع ذلك إلى بعض ما جرت العادة على ذكره من تعريفات للثقافة والمثقفين.

وإذا نحن التمسنا التعريف الواسع لكلمة مثقف، قلنا مع قسطنطين زريق إن المثقف العربي هو الذي أوتي حظاً من الثقافة في بلد من البلدان العربية تؤهله للمساهمة أو المشاركة في حقول الفكر أو الأدب أو العلم بما في ذلك الاختصاص

المهني. وتكتسب هذه الثقافة إما عن طريق التعلم الجامعي أو العالي بشكل من أشكاله، وإما عن طريق الإطلاع الشخصي والاكتساب الذاتي والممارسة في حقل من حقول الثقافة[١].

وهنالك، في إطار هذا التعريف العام للثقافة، من يستخدم كلمة مفكر بديلاً من كلمة مثقف، سعياً وراء توضيح مهام المثقف ودوره. وهذا ما يفعله سعد الدين إبراهيم في بحثه الشهير حول «تجسير الفجوة بين صانعي القرارات والمفكرين العرب»، حين يبين أن المفكر هو «من تكون صناعته الأساسية هي الفكر أو الثقافة، أو من يستحوذ الاشتغال بالفكر والثقافة على قدر كبير من طاقاته». ويورد سعد الدين ابراهيم مجموعة من التعريفات العالمية التي تؤكد هذا المعنى وتفصّل مضمونه، وينتهي إلى تعريف توفيقي للمفكر يتضمن العناصر التالية: المعرفة العامة أو المتخصصة، الاهتمام بأمور الثقافة، الاهتمام بالمسائل العامة الأخرى لمجتمعه خارج نطاق تخصصه، التعبير عن هذه الاهتمامات العامة بقصد التأثير في المجتمع والسلطة[٢].

والواقع أننا نقع على تعريفات عديدة للثقافة والمثقفين، أو للفكر والمفكرين (إن صحّ توحيد معناهما)، تنطلق من النظرة الخاصة لكل من أصحابها إلى دور الثقافة والمثقفين، على نحو ما نجد من تعريفات متباينة للتربية تختلف باختلاف مذاهب أصحابها، وعلى نحو ما نجد من تعريفات متعددة للفلسفة تبعاً لمنازع الفلاسفة وأنظارهم الخاصة.

ويعنينا نحن أن نؤكد من خلال هذه التعريفات المتعددة للثقافة والمثقفين، على التعريف الذي يبرز الدور الفكري القيادي للمثقفين، والذي يجعل منهم المعبرين عن ضمير الأمة، والعاملين، عن طريق الفكر، على تغيير واقع مجتمعاتهم ورسم المشروعات اللازمة لبناء مستقبلها. ولا يعني هذا أن هذا التعريف هو التعريف الجامع المانع أو التعريف الأوحد، بل يعني أنه عندنا التعريف الجدير بالمثقف العربي. وعلى أي حال، حسبنا أن نؤكد أننا في بحثنا هذا نتصدى للعلاقة بين المثقف العربي والمجتمع من خلال هذا التعريف وهذا الدور الخاص الأساسي الذي نمنحه للمثقف، ولا نتصدى بالتالي للأدوار الأخرى التي يضطلع بها المثقف، ولا سيما في ميادين الاختصاص العلمي المختلفة، وهي أدوار لا ننقص

(١) «ندوة المستقبل العربي: المثقف العربي ومهامه الراهنة،» المستقبل العربي، السنة ٦، العدد ٥١ (أيار/مايو ١٩٨٣)، ص ١١٠ - ١٣٠.

(٢) سعد الدين ابراهيم، تجسير الفجوة بين صانعي القرارات والمفكرين العرب (عمّان: منتدى الفكر العربي، ١٩٨٤)، ص ٦ - ٨.

من شأنها، ذلك أن مجتمعنا العربي يحتاج أولا وقبل كل شيء إلى التجديد والتحديث والتغيير، وهذا التجديد لايتم إلا عن طريق الإسهام الفعّال للنخبة المثقفة المبدعة. فلا مثقفين من دون عزم على التغيير، ولا تغيير من دون مثقفين مبدعين ملتزمين.

ثانياً: المثقف العربي والمجتمع

من خلال ماسبق أن ذكرنا، يحق لنا أن نتساءل من دون ما جمجمة: هل هنالك انفصام بين المثقف العربي والمجتمع العربي؟ وما أبعاد هذا الانفصام وما أسبابه؟

ولا شك في أن المثقف العربي يواجه انفصالاً مزدوجاً: الانفصال بينه وبين السلطة من جانب، والانفصال بينه وبين المجتمع من جانب آخر. وكلاهما لا يبلغ حد القطيعة طبعاً، غير أنهما كثيراً ما يتعاظمان ويشتدان. ونخف إلى القول إن الانفصال أو البعد عن المجتمع لا يقل عن الانفصال أو البعد عن السلطة، بل لعله أدهى وأمرّ. على أن كلا الانفصالين، نعني الانفصال بين المثقف والسلطة، والانفصال بين المثقف والمجتمع، متكامل إلى حد بعيد، وكل منهما يقود إلى تعميق الآخر. وبوجه خاص، من أهم العوامل التي تيسر للسلطة الحاكمة الضغط على المثقفين عجز هؤلاء عن تحقيق الالتحام العضوي بين عطائهم الثقافي وبين مطالب المجتمع العميقة، ذلك الالتحام الذي من شأنه، إذا توافر، أن يخفف أو يقضي على مقاومة السلطة للمثقفين، وأن يقرّب بالتالي بين عوامل التغيير الثلاثة الكبرى: السلطة السياسية والمجتمع والمثقفين.

فما هي إذاً أسباب الفرقة بين المثقفين العرب وبين المجتمع؟ واضح من عرضنا أننا لا نحمّل المجتمع وحده مسؤولية هذه الفرقة، ولا نرى أن المشكلة لا تعدو أن تكون مشكلة الضغوط الاجتماعية المختلفة التي تحدّ من عطاء المثقف العربي. والمسؤولية بالتالي مسؤولية مزدوجة: فهنالك، في هذا الفراق، مسؤولية يتحملها المجتمع ومسؤولية يتحملها المثقفون. وهنالك أسباب للفصام راجعة إلى المثقفين وأخرى راجعة إلى المجتمع، على أن مسؤولية المثقفين عندنا تظل أكبر، بحكم دورهم الأساسي، دور تغيير المجتمع عن طريق الفكر والثقافة، كما قلنا ونقول.

١ ـ أسباب الانفصام الراجعة إلى المثقفين

لنبدأ إذاً بالحديث عن أسباب الانفصام أو البعد بين المثقفين والمجتمع التي

ترجع إلى المثقفين أنفسهم.

أ ـ أول هذه الأسباب يلخصه علي موسى بالقول الآتي: «وفي اعتقادي أن القضية الأساسية هي أن المفكرين لم يلجوا إلا القليل في المجالات التي تعني الأمة... هذا الانفصال أفقدهم الوزن الذي يمكن أن يعطيهم الوزن اللازم في المعادلة»[٣].

ذلك أن مهمة المثقف الأولى كما يقول برهان الدجاني: «هي بلورة نواة لأفكار مجتمعية يلتحم المجتمع حولها ويسير تحت مظلتها»[٤].

وفي هذا يقول قسطنطين زريق في مقال له قديم: «في سبيل ثقافة عربية أفضل، لا بد أن نرسم الخطوط الكبرى للمجتمع العربي الأفضل الذي نريده»[٥].

من البدهي القول إذاً أن تجاوب المجتمع مع المثقف رهن بقدرة هذا المثقف على أن يفصح عمّا يختلج في أعماق ذلك المجتمع من حاجات خفية، وأن يكشف من خلال تحليله وفهمه عن الرؤى والأنظار التي يشرئب إليها وجوده الحي، وإن تكن تلك الرؤى والأنظار خفية على الناظر العادي.

ولا يعني هذا أن بعض المثقفين العرب لم يضطلعوا بمثل هذه المهمة، فهنالك الكثيرون الذين ربطوا ربطاً وثيقاً بين أفكارهم وأنظارهم وبين حاجات المجتمع ونداءاته المستقبلية العميقة. غير أن كثرة المثقفين، في مقابل ذلك، ظلت في غربة عن تلك الحاجات، ولم تلامس من آفات المجتمع العربي ومطالبه وتوقه إلا القشرة السطحية، بل الزائفة أحياناً. وهذا ما سنتوقف عنده في ما بعد.

وحسبنا أن نقول ههنا بإيجاز إن انشغال الكثرة الكاثرة من المثقفين العرب عن الغوص في أعماق حاجات المجتمع العربي وعن تحسس شعل التغيير والتجديد التي تغلي في باطنه، جعلهم في غربة عنه، وعطّل دورهم الأساسي، دور تغييره من خلال الكشف عن حاجاته العميقة وصبواته الكامنة، بل إن بعض المثقفين حسبوا الظاهر باطناً والعابر باقياً والزائف صحيحاً، فجعلوا مهمتهم ودورهم تخليد البنى البالية والقيم المغلوطة والمفاهيم الشائعة الخاطئة.

ب ـ وزادت في اغتراب الكثيرين من المثقفين العرب عن مجتمعهم، تلك

---

(٣) نشير إلى تعقيب علي موسى الموسى على بحث سعد الدين ابراهيم، انظر: ابراهيم، المصدر نفسه، ص ٩٣.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

(٥) قسطنطين زريق، «نحو ثقافة عربية أنضل،» الآداب، السنة ٢، العدد ٤ (نيسان/ابريل ١٩٥٤)، ص ١.

النزعة التي سادت في المجتمع العربي منذ أواخر العهد العثماني وبدايات النهضة العربية، **نزعة الاهتمام بالآخر (أي بالغرب)** اهتماماً أدى إلى انشغال به أو إلى ازدواجية حضارية، بدلاً من أن يؤدي إلى تمازج ثقافي خصيب.

وكما يقول عبد الله العروي: «انشغل المفكرون العرب من بداية القرن التاسع عشر "بالآخر"» أي بالغرب[٦]. ويبين سعد الدين إبراهيم أن هذا الاغتراب الثقافي الذي أحدثه الاختراق الأوروبي، ولّد تشوهات في بعض هياكل المجتمع العربي. أبرزها الازدواجية الحضارية ـ الاجتماعية ـ الاقتصادية التي خلقها الغرب خدمة لمشروعه الاستعماري، أو التي جاءت كرد فعل محلّي غير مباشر على الهيمنة الأجنبية. ويقصد بالازدواجية اهتراء البنى التقليدية للمجتمع من دون أن تزول تماماً، وولادة بنى شبه حديثة من دون أن تكتمل أو يسمح باكتمالها[٧].

هذا التشوّه الذي أصاب المجتمع العربي على أثر اصطدامه بالحضارة الغربية، والذي خلف ازدواجيات فكرية واجتماعية وسياسية عديدة، ولد لدى كثير من المثقفين العرب بحراناً ما تزال آثاره قائمة حتى اليوم، قوامه ذلك الفكر الحائر بين الأصالة والمعاصرة كما يقال، الذي ما فتئ يكرر تلك المشكلة الأزلية الأبدية، مشكلة التوفيق بين التراث والتحديث، منذ نيف وقرن من الزمان، من دون أن يخطو في حلها خطوات ذات بال. وما يزال المثقف العربي في معظم الأحوال في مرحلة من التفكير لم تتجاوز الطروحات التي طرحها أمثال رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي وعبد الله النديم وأحمد فارس الشدياق ومحمد عبده ورشيد رضا وشكيب أرسلان وسواهم، بل ما زالت مقصرة عن طروحات أمثال الكواكبي وجورج أنطونيوس ونجيب عازوري وأمين الريحاني وسواهم، ممن جمعوا جمعاً عضوياً بين العروبة والإسلام. وما تزال الحلول التي يقدمها معظم المثقفين حلولاً توفيقية إن لم تكن تلفيقية، عاجزة عن إخراج المجتمع العربي من بحرانه إن لم تزد في هذا البحران والضياع.

ولئن كان القائلون بالعود الحرفي إلى التراث الذي ساد في الحضارة العربية الإسلامية يعالجون مشكلات المجتمع العربي عن طريق الهروب إلى الوراء، إلى الماضي، فإن الداعين إلى الارتماء في أحضان الغرب وإلى الغربة الثقافية فيه يعالجون

---

(٦) عبد الله العروي: **الايديولوجية العربية المعاصرة**، قدّم له مكسيم رودنسون؛ ترجمة محمد عيتاني (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٠)، و**أزمة المثقفين العرب: تقليدية أم تاريخية؟**، ترجمة ذوقان قرقوط (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٨)، ذكر ذلك أيضاً: ابراهيم، المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٧) ابراهيم، المصدر نفسه، ص ٢١.

تلك المشكلات عن طريق الهروب إلى أمام. أما أصحاب الموقف التوفيقي فقلما يوفقون في إقامة الصلة العضوية بين الماضي والحاضر والمستقبل، ومن النادر أن يقرأوا التراث قراءة حديثة، تنظر إليه بوصفه حلقة من تجربة مجتمعية إنسانية بعيدة في الزمان والمكان، تطورت بتطور الأزمان، ولا بد من أن تتطور دوماً وأبداً من خلال الواقع ومطالبه. وسنعود إلى هذا كرة أخرى.

ج ـ ومن أسباب الفصام بين المثقفين العرب ومجتمعهم التي يسأل عنها المثقفون **عدم اضطلاع هؤلاء بدورهم التغييري**. وقد سبق أن أشرنا إلى أهمية هذا الأمر في مدخل هذا البحث. فهنالك الكثير من المثقفين العرب الذين ما يزالون معتزلين في أبراجهم العاجية، قلما تعنيهم مشكلات مجتمعهم. وكثيراً ما يخيّل إليهم أن دورهم الأساسي معالجة مشكلات الإنسان أنى كان، ناسين أو متناسين الارتباط الوثيق بين الالتزام بهموم الإنسان بوجه عام وآماله وآلامه ومصيره، وبين تفتيح طاقات الإنسان العربي المغلولة المكبوتة تحت وطأة التخلف، لاسيما أن تجاوب المجتمع مع الجهود التي يبذلها المثقفون من أجل توضيح ملامح التغيير ومسالكه يزداد اتساعاً مع اتساع قاعدة التعليم لدى فئات المجتمع المختلفة. فلقد أدى هذا الاتساع كما نعلم إلى زيادة وعي الجماهير مشكلاتهم الاجتماعية وإلى تعاظم إدراكهم البون بين الواقع المتخلف السائد في مجتمعهم وبين واقع المجتمعات المتقدمة.

وجملة القول في هذا المجال **ان تأثير النخبة المثقفة في المجتمع يشتد بمقدار ما تعيش هذه النخبة واقع المجتمع ومشكلاته وقضاياه**، وبمقدار ما تعبر بالتالي تعبيراً صادقاً عن آماله وطموحه ومستلزمات تغييره. ويزيد في أهمية هذا الدور التغييري الذي ينبغي أن يضطلع به المثقف أن أي تغيير جذري فعّال في حياة المجتمع لا يمكن أن يتم من دون مشاركة المثقفين مشاركة فعالة.

وبدهي أن التغيير الذي يتوجب على المثقفين القيام به لا يكون ناجعاً وفعالاً إلا إذا توافرت فيه جملة من الشروط، على رأسها معرفة المجتمع معرفة علمية دقيقة ما دامت «المعرفة قوة» وما دام التأثير في القوانين التي تحكم المجتمع لا يتأتى إلا عن طريق معرفة تلك القوانين من أجل مغالبتها مغالبة علمية وتوليد قوانين ومبادئ جديدة تحكم المجتمع.

د ـ وقد نجمل كل ما سبق إن قلنا **إن من أسباب الفصام بين المثقفين والمجتمع غياب الرؤية الحضارية الشاملة لدى كثرة المثقفين**. وقد عبرت عن ذلك «الخطة الشاملة للثقافة العربية» حين قالت بوضوح: «والأسئلة الكبيرة التي تطرحها المحصلة

النهائية لكل ذلك هي مدى استناد الحركة الثقافية العربية المعاصرة إلى رؤية فكرية حضارية شاملة ذات موقف واضح محدد من الكون والتاريخ والمجتمع والإنسان والفن... تكوّن الإطار المرجعي لها»[٨]. كما عبر عن ذلك سعد الدين ابراهيم في أكثر من موضع من بحثه الذائع حول «تجسير الفجوة بين صانعي القرارات والمفكرين العرب».

فلقد ذكر في ما ذكر أن إصلاح الخلل بين المفكر والمجتمع يتطلب من المفكر، في ما يتطلب، «تشييد مشروع حضاري قومي كتتويج لعمل المفكر»[٩]. وعبر عن ذلك أيضاً عاطف عضيبات حين قال: «إن سر أزمة المثقفين العرب في هذه الأيام تكمن في أن مجتمعنا العربي الذي يعاني من أزمة تهدد كيانه هو في أمس الحاجة إلى مشروع استقلال وتحرير وطني»[١٠].

وغدا تقرير هذه الحقيقة البدهية ذائعاً على كل شفة ولسان، وقد نفضتها الأقلام والصحف وقلبتها على وجوهها المختلفة، ولم تبق فيها بقية لمستزيد. ومع ذلك، فما يزال العمل من أجل توليد مثل هذا المشروع العربي الحضاري الشامل عملاً مبعثراً شتيتاً، وما تمّ في هذا المجال لا يعدو أن يكون قرزمات أولية أو محاولات فردية منقوصة[١١]، ذلك أن هذه المهمة الكبرى تستلزم اجتماع الطاقات الثقافية العربية وتعاونها، على أنها تستلزم قبل هذا وفوق هذا وضوح الرؤية الحضارية المستقبلية لدى نخبة المثقفين العرب أنفسهم، الأمر الذي يتطلب حواراً موصولاً وطويلاً بين أفراد تلك النخبة. وتزداد صعوبة توليد مثل هذا المشروع الحضاري العربي، وتزداد أهميته بالتالي، بسبب الوضع العالمي الجديد الذي لم تتضح معالمه، والمفتوح على احتمالات عديدة، والمحمل بمفاجآت قد تكون كبيرة، الأمر الذي يفرض على النخبة المثقفة في البلدان العربية أن تشمر عن سواعدها وتجمع

---

(٨) المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، **الخطة الشاملة للثقافة العربية**، ٤ مج في ٦ (الكويت: ذات السلاسل، ١٩٨٦)، مج ٢: **الواقع والمستقبل**، ص ١٥.

(٩) ابراهيم، المصدر نفسه، ص ٣٦.

(١٠) عاطف عضيبات، «أزمة المثقفين العرب: دراسة تحليلية،» في: سعد الدين ابراهيم، محرر، **الأنتلجنسيا العربية: المثقفون والسلطة**، سلسلة الحوارات العربية (عمّان: منتدى الفكر العربي، ١٩٨٨)، ص ١٧٠.

(١١) من أفضل المحاولات الجماعية التي تمت في هذا المجال مشاركة عدد كبير من المثقفين في «مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي» الذي أشرف عليه مركز دراسات الوحدة العربية. انظر: خيرالدين حسيب [وآخرون]، **مستقبل الأمة العربية: التحديات... والخيارات: التقرير النهائي لمشروع استشراف مستقبل الوطن العربي**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، التقرير النهائي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨).

قواها من أجل الحيلولة دون ضياع المشروع الحضاري العربي وسط هذا البحران والزحام، ومن أجل الحيلولة بالتالي دون وأد الثقافة العربية والتطويح بوحدة الوجود العربي. فعالم الاحتمال، عالم «المعقد والمتشابك» على حد تعبير المفكر الفرنسي ادغار موران (Edgar Morin) يستلزم من المثقفين العرب تبيّن الاحتمالات العديدة أمام الوجود العربي، واختيار أفضلها وأدناها إلى التحقق وسط عواصف الوضع العالمي، وتوليد مشروع حضاري عربي جديد بالتالي من خلال ذلك كله.

والكشف الجاد عن مثل هذه الرؤية الحضارية شرط لا بد منه من أجل تعبئة المجتمع العربي وجمع جهوده وتفجير عطائه وإبداعه. وما سوى ذلك فروع من هذا الأصل.

هـ ـ وما دام الأمر كذلك، كان بدهياً أن نقول بالتالي **إن تشتت المثقفين وعجزهم عن تكوين قوة ثقافية متكاملة مترابطة، سبب أساسي من أسباب فراقهم مع المجتمع وعجزهم عن التأثير فيه**. فالرؤية الحضارية وبناء المشروع الحضاري والتعبير عن حاجات المجتمع الحاضرة والمقبلة وكتابة «تاريخ الغد» كما يقال، أمور لا تتم إلا عن طريق الجهد الثقافي المنظم المشترك. ولا نتهم أحداً إن قلنا إن المثقفين ما يزالون يعملون فرادى إلى حد كبير، من دون أن يستطيعوا تكوين فئة ثقافية ملتحمة (انتلجنسيا كما يقال، وهي كلمة روسية الأصل) لها دورها وتأثيرها المتئم أضعافاً مضاعفة، بفضل تفاعل جهودها، ولها بالتالي أثرها القيادي في المجتمع. وفي هذا يقول عاطف عضيبات في حديثه عن أزمة المثقفين العرب:

«ليست هنالك انتلجنسيا في العالم العربي، على الرغم من وجود وفرة من المثقفين العرب. وأقصد بالانتلجنسيا هنا تلك الفئة الاجتماعية المنظمة التي يقوم بين أفرادها نسيج فكري وثقافي يربط فيما بينهم ويساعدهم على صياغة رؤية شمولية لواقع مجتمعهم وطموحاته. فبدلاً من وجود انتلجنسيا عربية كمجموعة مثقفة اجتماعية منظمة ومتجددة في التاريخ والثقافة العربية، توجد في حقيقة الأمر فرديات مثقفة»[١٢].

بل إن سعد الدين إبراهيم يمضي إلى أبعد من هذا فيتحدث عن «البداوة الفكرية» في البلدان العربية، تلك البداوة التي «ينظر من خلالها كل مفكر، عن وعي أو غير وعي، إلى غيره من المفكرين كما لو كانوا منقسمين إلى قبائل، وكل قبيلة إلى عشائر، وكل عشيرة إلى بطون، وكل بطن إلى أفخاذ»[١٣].

وفي مقابل تشتت المثقفين، يشير العديد من الباحثين إلى توحدهم أيام

---

(١٢) عضيبات، المصدر نفسه، ص ١٦٨.

(١٣) ابراهيم، **تجسير الفجوة بين صانعي القرارات والمفكرين العرب**، ص ٢٣.

النضال من أجل الاستقلال وإلى التحامهم بالتالي بجماهير شعبهم، الأمر الذي يبين كرة أخرى أن ثمة علاقة دائرية متكاملة بين عمل المثقفين من أجل مجتمعهم وبين ارتباطهم مجتمعين بأهداف مجتمعهم واستجابتهم لمطالبه. وهذا يملي كما سبق أن قلنا أن تتضافر جهودهم من أجل (وعن طريق) عملهم على توليد مشروع حضاري عربي مشترك جديد.

و - وفي وسعنا أن نذهب إلى أبعد وأعمق من هذا كله في تفسير الفصام بين المثقفين العرب والمجتمع ومسؤولية المثقفين في ذلك. في وسعنا أن ننطلق مع الكثير من المحاولات التي قامت بنقد البنية الفكرية للمثقفين أنفسهم. وقد تكاثرت هذه المحاولات في الآونة الأخيرة، ونتج منها نقد أشمل لمنطلقات الثقافة العربية ومرجعياتها الماضية وآثارها الحالية وللعقل العربي وتكونه بعد عصر التدوين، على نحو ما نجد لدى المفكر العربي المتميز عابد الجابري. وليس المجال مجال الحديث عن مثل هذه المحاولات ومناقشتها[١٤]. وحسبنا أن نقول إنها وسواها توجه للثقافة العربية نقداً أساسياً طالما توقف عنده الباحثون العرب والأجانب، وهو اتهام هذه الثقافة بأنها تستخدم منظومات الألفاظ بدلاً من منظومات الأشياء، وبأنها تفقد بسبب ذلك قدرتها على التماس مع الواقع وعلى تفجير مؤسساته.

ومن الذين يتريثون عند بعض أبعاد هذا النقد مطاع صفدي، ولاسيما في مقال له قديم بعض الشيء، نشر في مجلة **الآداب** عام ١٩٧٠[١٥]. ويربط الكاتب نقده هذا بنتائج الدراسات التي كشفت عنها أبحاث الفلسفة البنيوية (وأبحاث الفيلسوف الفرنسي فوكو (Foucault)) ويقول في هذا: «ولعل أهم نتائج هذه الأبحاث نفي الوجود المستقل للمعنى أو للفظ واعتبار العبارة اللفظية صيغة وجود، لا تكفي ترجمتها المعجمية لفهمها، بل لا بد من النظر إليها كوحدة ممارسة إنسانية تمتزج فيها علاقة الإنسان بالعالم، وتكوّن موقفاً ذا دلالة»[١٦]. ثم يربط هذا بمستلزمات الثورة الثقافية فيقول: «فكل من الثورة عالمياً ومحلياً بحاجة حقاً إلى ثورة ثقافية عارمة تعيد لها حريتها وتفاعلها مع أفكارها وقدرتها على تحليل الواقع المستجد حولها من خلال معطياته الخاصة، وتتيح لها فرصة القبض على زمام التحرك المنتج على أرض المعركة،

---

(١٤) لمزيد من التفصيل حول هذه المحاولات، انظر: عبد الله عبد الدائم، **نحو فلسفة تربوية عربية: الفلسفة التربوية ومستقبل الوطن العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ولا سيما الفصل ٦: «الواقع والمستقبل العربي».

(١٥) مطاع صفدي، «نحو المنهج في ثورة ثقافية عربية،» **الآداب**، السنة ١٨، العدد ٥ (أيار/مايو ١٩٧٠).

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٩.

معركة الأشياء وليس معركة الألفاظ». ويضيف قائلاً: «ولأن الأشياء غائبة عن ساحة الوعي في المجتمع الركودي، فإن الاستجابة للألفاظ هي المحرك اليومي بدلاً من المحرك الديالكتي»[١٧].

وفي وسعنا أن نمضي بعيداً في المنطق الذي يثوي وراء مثل هذه الاتجاهات، وكلها في نظرنا تود أن تؤكد واقعاً قوامه أن الفكر الذي يوجه الثقافة العربية ويسود لدى المثقفين العرب غالباً يشكو نقائص أساسية في كثير من الأحيان (تسهم جميعها في التباعد بين المثقفين والمجتمع):

أولها: ضعف المعرفة بالواقع العربي (وبالواقع العالمي)، الأمر الذي يؤدي إلى أحكام كثيرة يغلب عليها المنطق اللفظي ويحكمها ضرب من «التجارب العقلية» لا سند لها في الواقع الموضوعي الشخصي.

وثانيها: الانطلاق غالباً من أفكار مبيتة ومن مواقف ثابتة، واصطناع الفكر بعد ذلك من أجل تبريرها وتسويغها. وهكذا يصبح الفكر حلبة للصراع بين انتماءات المثقفين المذهبية والأيديولوجية، ونغدو في كثير من الأحيان أمام مناظرات كلامية تتم الغلبة فيها لمن أوتي حظاً أكبر من التشدق والبلاغة اللفظية.

وثالثها: ضعف الإبداع الذاتي لدى المثقفين العرب غالباً، واعتمادهم في معظم الأحوال على حصاد ما شدوه من الثقافة العالمية، وتبني أحكام هذه الثقافة وقسر الواقع العربي على الدخول في قوالبها.

ورابعها: نزوع الفكر لدى المثقفين إلى أن يعلو فوق معطيات الحياة المباشرة للجمهرة الكبرى من أبناء المجتمع، وفوق أنماط العيش لدى مختلف الفئات المهنية والطبقات الاجتماعية، وعجزه بالتالي عن الاستماع الجاد لمنطق الكثرة وحرصه على اعتماد منطق القلة.

وخامسها: عجز الكثرة من المثقفين عن معرفة التراث معرفة علمية، وعن تقديمه مقروءاً وفق ضبط علمي دقيق يبين تطوره الطويل منذ عصور موغلة في القدم، أو بتعبير آخر عجزهم غالباً عن قراءته كحفل لحدث الواقع المجتمعي، بحيث يعود إلى حجمه الطبيعي الصادق وظرفه الموضوعي[١٨].

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(١٨) يحسن الرجوع في هذا الصدد إلى المداخلات التي قدّمت في الندوة التي عقدت في القاهرة حول أعمال سيد محمود القمني، بتاريخ ٢٠ تشرين الأول/اكتوبر ١٩٩٠، والتي ضمها كتاب: سيد محمود القمني، **الأسطورة والتراث** (القاهرة: دار سينا للنشر، ١٩٩٢).

هذه الثغرات وأمثالها، مما يشكو منه الفكر الثقافي العربي، من شأنها كما نرى أن تقود إلى تلك العلة الجامعة، علة التعامل مع الألفاظ بدلاً من الأشياء، وغلبة النطق الصوري على البرهان العياني التجريبي، وسيطرة القوالب الجاهزة وأساليب التبرير اللفظية، الأمر الذي يقيم هوة كبيرة بين المجتمع في واقعه وحياته اليومية وتطلعاته وآماله المستقبلية، وبين الفكر الثقافي المسلح بالقوالب الجاهزة.

ومن الجدير بالذكر أن لجوء الكثير من المثقفين إلى مثل هذه القوالب الجامدة المبيتة، من أجل تأكيد صحة بعض الأفكار والأهداف المحددة سلفاً، هو من الوسائل التي يلجأ إليها بعض المثقفين من أجل التمكين للسلطة الحاكمة أو سواها من ضروب السلطة في المجتمع.

وهكذا يكاد يفرغ بعض العطاء الثقافي من معناه، معنى النقد والتغيير والتجديد، ويغدو بالتالي أداة من أدوات استمرار ما هو قائم. على أننا نستدرك، خوفاً من أي لبس، فنقول إن هذا الفكر المستمسك بالقوالب الجامدة والصيغ المنطقية اللفظية لا نجده فقط عند أولئك الذين يصطنعونه عن وعي وإدراك، خدمة للسلطة أو لايديولوجيات معينة، بل نجده حالاً في عقول الكثير من المثقفين، عن عدم وعي منهم أو عن عجز محايث لبنيتهم العقلية.

وبعد، تلك أهم أسباب الانفصال بين المثقفين والمجتمع، الراجعة إلى المثقفين أنفسهم. وثمة من دون شك أسباب أخرى فرعية تصدر عنها أو تضاف إليها. وهي كلها تبين أن الهوة القائمة بين المثقفين والمجتمع لا يجدي فيها أن يتهم المثقفون المجتمع أو أن يتهم المجتمع المثقفين، بل لا بد من تحليل العوامل المختلفة التي تؤدي إلى هذا التباعد تحليلاً يستهدف التغلب عليها. ولا شك في أن نقد المثقفين أنفسهم هي الخطوة الأولى المهمة. إن عليهم أن يؤمنوا إيماناً عميقاً بأن المجتمع لا بد من أن يستجيب لدعوة المثقفين إذا طرق هؤلاء بابه حقاً وهزوا أوتار حياته، وجعلوا العلم والعقل وملامسة الواقع الحي سبيلهم إلى معرفته والدعوة إلى تغييره. وأفدح الخطأ وأكبر الوهم أن يتبنوا قولة أمير الشعراء شوقي في مسرحية «كليوباترا» متحدثاً بلسان أحد أبطالها عن الشعب «يا له من ببغاء عقله في أذنيه». فالشعب أشد وعياً وفهماً مما نحسب ومما يحسب الكثير من ذوي السلطان، ولن يحترم المثقفين إلا إذا احترمه هؤلاء أولاً.

ولكن لا بد من الحديث بعد هذا كله، وعلى رغم هذا كله، عن مسؤولية المجتمع عن ذلك الفراق الذي نجده بين المثقفين والمجتمع.

٢ ـ أسباب الانفصام الراجعة إلى المجتمع

يجعل المجتمع المتخلف مهمة المثقف يسيرة وعسيرة في آن واحد. فالتخلف موضوع دراسة مغرية للمثقفين. وقد كُتب عنه الكثير في الغرب والشرق. ومشكلاته العامة غدت معروفة إلى حد كبير، طرقها الباحثون من كل حدب وصوب. وغدت سبل معالجة تلك المشكلات بالتالي شائعة ذائعة، وأصبحت لها مقارباتها الفكرية المتنوعة ووسائلها العلمية المختلفة.

غير أن ثمة إجماعاً، عبر هذه الدراسات التي تناولت مشكلة التخلف، يؤكد أن **السبل الأساسية لمعالجة التخلف هي التصدي لمعالجة الإنسان ومواقفه واتجاهاته وقيمه**، أي معالجة الثقافة السائدة في مجتمع من المجتمعات، بتعبير موجز.

ههنا تكمن الصعوبة في معالجة التخلف. فإذا كانت الثقافة السائدة في مجتمع من المجتمعات هي وسيلة التغيير وغايته في آن واحد، ما دام تغيير الثقافة يعني تغيير الإنسان، منتج التقدم والتنمية وغايتهما معاً، فإن العبء الملقى على المثقفين لا بد من أن يكون كبيراً. كما ان معالجتهم التخلف، الذي هو في جوهره تخلف ثقافي، لن تكون يسيرة، لاسيما أن هذا يستلزم منهم التعرف العلمي العميق إلى خصوصية الثقافة السائدة في مجتمعهم، والربط بالتالي بين مسعاهم الثقافي وبين بناء الهوية الذاتية لمجتمعهم. ونخف إلى القول إن الهوية الذاتية لمجتمع من المجتمعات أو لأمة من الأمم، كالأمة العربية، لا تعني الهوية الماضية، بل تعني **بناء هوية ذاتية جديدة**، من خلال تجربة الماضي وشجون الحاضر العربي وشؤون الحاضر العالمي وآمال المستقبل(١٩).

غير أن المجتمع سمته المحافظة، وكثيراً ما يكون عصّياً على التغيير، لاسيما إذا لم تضطلع القيادات المثقفة بدور واع في هذا التغيير. **ومن هنا يجد المثقف نفسه أمام طائفة من المعوّقات الاجتماعية والنفسية والثقافية** بوجه عام، كثيراً ما تحاول عرقلة تقدمه وإجهاض جهود التغيير. وعلينا بالتالي ألا نقلل من دور هذه المعوقات في تعطيل عمل المثقف وسعيه من أجل بناء مجتمع جديد، بل علينا على العكس أن ندرس هذه المعوقات دراسة واعية مستفيضة بحثاً عن وسائل التغلب عليها تدريجياً.

ويزيد في صعوبة دور المثقف في نضاله الفكري من أجل مغالبة المعوقات

---

(١٩) لمزيد من التفصيل حول هذا الجانب، انظر: عبد الله عبد الدائم، **في سبيل ثقافة عربية ذاتية: الثقافة العربية والتراث** (بيروت: دار الآداب، ١٩٨٣)، ولا سيما المدخل، ص ٢١ ـ ٣٨.

الاجتماعية والنفسية والثقافية، استغلال السلطة السياسية أحياناً تلك المعوقات، والثقافة التقليدية الثاوية خلفها، من أجل خدمة أهدافها السلطوية. ونستطيع القول إلى حد كبير إن السلطة، ولا سيما في البلدان العربية، محافظة بحكم غاياتها، وإن محافظة المجتمع تلتقي غالباً مع محافظة السلطة، الأمر الذي يزيد في صعوبة مساعي المثقفين في سبيل التغيير والتجديد. ويزيد ضِغثاً على إبّالة أن بعض المثقفين ينضمون إلى جوقة السلطة في مساعيها لاستغلال روح المحافظة والجمود لدى أبناء المجتمع.

من هنا كان لا بد من أن نبحث، بحثاً برقياً تلغرافياً بالضرورة، عن أهم أسباب الفرقة بين المجتمع والمثقفين التي ترتد إلى المجتمع نفسه، أي أن نبحث بتعبير أوضح، عن العلاقات الاجتماعية والنفسية والثقافية التي تنهض في مواجهة جهود المثقفين العرب من أجل بناء مجتمع جديد.

أ ـ لا شك في أن أول ما يطالعنا من تلك الأسباب، تلك الظاهرة العامة الشاملة التي ترافق التخلف، نعني **تشوه المجتمع العربي وأمراضه**.

وقد سبق أن أشرنا إلى بعض مظاهر التشوه التي أحدثها الاختراق الغربي في هياكل المجتمع العربي، على نحو ما يحدثنا عنها سعد الدين إبراهيم في بحثه الشهير «تجسير الفجوة...». وعلى رأس مظاهر التشوه تلك، كما ذكر، الازدواجية الحضارية ـ الاجتماعية ـ الاقتصادية. ومن بينها «النمو غير المتوازن بين المدينة والقرية والبادية في الوطن العربي وعدم التكافؤ بينها في الثروة والسلطة». وقد أفرزت هذه التشوهات بنية حضارية ممزقة مشتتة، لاسيما إذا قارنّا بينها وبين البنية الحضارية المتسقة نسبياً، على الرغم من تخلفها، التي كانت سائدة في المجتمع العربي قبل الاصطدام بالغرب. وفي هذا يقول سعد الدين إبراهيم: «كان الفكر العربي نتاجاً لبيئة مهما تنوعت بشرياً فهي متسقة حضارياً. كان يتلقى المعرفة المؤسسة على الدين والمتمحورة حول الدين واللغة... وخلق الاختراق الغربي للمجتمع العربي، بدءاً من القرن التاسع عشر، فيما خلقه، ازدواجية في المعرفة والثقافة والفكر»[٢٠].

ويفصح بشير العظمة في مذكراته عن أمراض المجتمع العربي وتشوهاته، ولا يقف في ذلك عند حدود ما أحدثه الاختراق الغربي من تشوه، بل يصعد إلى ما وراء ذلك من رواسب الحقبة العثمانية المتخلفة لدى الجمهرة الكبرى من أبناء الشعب العربي. وإلى هذه الرواسب البالية البعيدة عن روح التراث الإسلامي يعزو

(٢٠) ابراهيم، **تجسير الفجوة بين صانعي القرارات والمفكرين العرب**، ص ٢٠ ـ ٢١.

كثيراً من مظاهر التخلف في المجتمع العربي القائم، ذلك المجتمع الذي ما يزال يغلّب «وجهة نظر التقاليد واستمرارية ما هو قائم على العقل والظروف»[٢١]. ويتحدث عن بعض مظاهر التخلف والبعد عن العقلانية والأخذ بالمنازع الغيبية والطقوس المتخلفة أيام الدولة العثمانية، ويقول في هذا: «انتشرت في سورية إلى جانب الكتاتيب مدارس تلقن أصول وطقوس وشعائر الطرق الصوفية كالجيلانية والنقشبندية والرفاعية والقلندية والسعدية وعشرات غيرها من الطرق الأخرى، يتردد إلى زوايا ومنازل أهل هذه الطرق جماهير الصناع والحرفيين، يعمقون ويكملون استلاب إرادتهم وتأكيد خضوعهم ورضاهم بالظلم والاضطهاد. وانصرف معظم العامة والخاصة من الناس للعبادة والزهد، وانطمس الفكر المنطلق المجدد...»[٢٢] وهكذا تمّ، كما يرى، «تعطيل الدماغ العربي في السياق التاريخي، واحتفظ بمجال العمل التأملي، وكأنه يعيش في حلم السعادة الأبدية». ويخلص بعد ذلك إلى القول: «إن العلة في تكوين العقل العربي بمعناه الفلسفي هو الانطواء على الذات والهروب من الواقع بتأثير فلسفة الزهد والتصوف»[٢٣]. وهكذا أصبح الإنسان، كما يقول: «دمية يحركها ويعبث بها القدر والشيطان والنصيب»[٢٤]. «وينعكس هذا الفكر والسلوك على النشاط اليومي لجميع الناس في تمجيد القناعة والرضا وكبح الطموح وإجهاضه»[٢٥].

ويلخص ما يقوله أمثال سعد الدين إبراهيم عن التشوه الحضاري الذي أحدثه اختراق الغرب، وما يقوله أمثال بشير العظمة عن الإرث الثقافي المتخلف الذي ورثته البلدان العربية من عصور التخلف العربي بوجه عام، ومن الحقبة العثمانية بوجه خاص، السببَ الأول من أسباب الفرقة بين المثقفين العرب والمجتمع (الراجعة إلى المجتمع)، نعني أمراض المجتمع العربي الموروثة.

وفي وسعنا أن نفصل في آثار هذه الأمراض، مبينين نتائجها الضارة وآثارها المعطلة للتنمية وللتقدم بوجه عام. فهذه الأمراض تتجلى معوقات ثقافية واجتماعية ونفسية في وجه التنمية والتقدم وبناء المجتمع الحضاري الجديد[٢٦]. وحسبنا أن

---

(٢١) بشير العظمة، **جيل الهزيمة بين الوحدة والانفصال: مذكرات بشير العظمة** (لندن: دار رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩١)، ص ٢٦١.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٧١.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٨٤.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٩٢.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٩٣.

(٢٦) لمزيد من التفصيل، انظر: عبد الله عبد الدائم، «المعوقات الثقافية والاجتماعية والنفسية للتنمية في الوطن العربي وسبل التغلب عليها،» في: عبد الله عبد الدائم، **التربية وتنمية الإنسان في الوطن العربي: استراتيجية تنمية القوى العاملة** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩١)، الفصل ٢، ص ٩٨ - ١٤٨.

نذكّر عابرين بين هذه المعوقات المواقف والاتجاهات والقيم السائدة في كثير من المجتمعات العربية التي تحقر العمل اليدوي أو ترذل العمل الزراعي أو الحرفة بوجه عام، والتي تعتبر المهنة امتهاناً. وحسبنا أن نذكر المواقف والاتجاهات التي تقول بسير العالم من سيئ إلى أسوأ والتي تنفي فكرة التقدم. حسبنا أن نشير إلى موقف المجتمع العربي من المرأة ودورها في المجتمع. ولا بد من أن نذكر، بالإضافة إلى ذلك، بعض رواسب القيم البالية التي تنادي بالتواكل والاستسلام والخضوع لما تأتي به الظروف، دون ما سعي من أجل التحسب لها أو درئها. لا بد من أن نذكر كذلك تخلف الأساليب السائدة في تربية الأطفال والشبان، واستمرار روح السلطة والتسلط في هذا المجال وغيره إلى حد كبير. هذا إذا لم نذهب في التحليل إلى أبعد من ذلك، فنحلل بنية المجتمع العربي ونبين تناقض هياكله ومعتقداته ومواقفه وقيمه بين الريف والمدينة والبادية، ونحلل بنية الأسرة العربية وإفرازات تلك البنية[٢٧].

ولا شك في أن هذا كله يجعل مهمة المثقف في معالجة مشكلات المجتمع العربي ورسم مسالك تقدمه مهمة صعبة وشاقة. ولكنها ليست على أي حال مهمة مستحيلة إذا كان التحليل العلمي رائدها والعزم على تغيير المجتمع العربي قائدها.

ب ـ ولعل هذا السبب الأول من أسباب الفراق بين المثقف والمجتمع بسبب المجتمع، نعني الضغوط الاجتماعية والثقافية والنفسية الصادرة عن تخلف بعض أنماط المجتمع، بنية ومعتقدات وقيماً ومواقف، ينقلنا إلى السبب الثاني المهم. **وهو سيطرة بعض أنماط الفكر الديني التقليدي المتخلف الذي ولدته عصور الانحطاط.**

ومما لا شك فيه أن القيم الثقافية السائدة في معظم البلدان النامية، وفي البلدان العربية إلى حد بعيد، مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالتقاليد الدينية. وكثير مما أتينا عليه من القيم والاتجاهات الاجتماعية والنفسية والثقافية الذائعة في المجتمع العربي يرتد في خاتمة المطاف إلى القيم والاتجاهات الدينية السائدة. وهذه القيم والاتجاهات الدينية كما نعلم تشوبها رواسب كثيرة غريبة عن أصول الدين ومنطلقاته وروحه، تشوّه المنطلقات السياسية لروح الإسلام وجوهره.

---

(٢٧) لمزيد من التفصيل، انظر: حليم بركات، **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي**، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥)، ولا سيما القسم الثاني: «البنى والمؤسسات الاجتماعية». انظر أيضاً: هشام شرابي، **مقدمات لدراسة المجتمع العربي: بنية العائلة في المجتمع العربي، الاتكالية، العجز، التهرب، الوعي والتغيير، الإنسان العربي والتحدي الحضاري، المثقف العربي** (القدس: منشورات صلاح الدين، ١٩٧٧).

وليس المجال مجال الخوض في هذا الموضوع الشائك، موضوع الصراع بين بعض القيم الدينية المغلوطة السائدة وبين القيم الدينية الحية والسامية والأصيلة التي دعا ويدعو إليها كثير من المجددين الإسلاميين قديماً وحديثاً، التماساً منهم لروح الدين الأصيلة. غير أن ما لا بد من ذكره، ما دام بحثنا ينصرف إلى المثقفين ودورهم في المجتمع، هو أن كثيراً من المجددين في هذا المجال لقوا وما يزالون يلقون مقاومة وعنتا، بل خسفاً واضطهاداً.

وفي هذا يقول مفكر مثل محمد النويهي: «إن الثورة الفكرية المنشودة لا تتم إلا إذا أدخلت تغييراً جذرياً على فكرنا الديني»، ويعني بذلك الفكر الديني السائد.

ويضيف موضحاً ما يعنيه: «في هذه الميادين كلها نجد أن المفتاح إلى إدخال التغيير المنشود هو تغيير فهم الناس لماهية الدين وتغيير تقديرهم لدوره الذي يحق له أن يؤديه في المجتمع الإنساني»[(٢٨)].

ويلخص النويهي أهم جوانب النظرة التقليدية إلى الدين في الأمور الآتية[(٢٩)]:

- **ظهور فئة من الناس تدّعي لنفسها حفظ الدين واحتكاره وتمثيله،** على رغم أنه «لا كهنوت في الإسلام». وهذه الفئة تكاد تدّعي لنفسها عصمة ليست لها، وتتولى محاكمة المخالفين لها في الرأي، ومصادرة الكتب التي تراها مباينة لوجهة نظرها، وتحريم كل رأي لا يتفق ورأيها.

- **اعتقاد فريق من هذه الفئة بأن القرآن الكريم احتوى على تشريع كامل يقدم** للمسلمين كل ما يلزمهم في دينهم ودنياهم، على الرغم من أن السنة الشريفة تضيف كثيراً مما لم يرد أصلاً في القرآن الكريم، كما توسع من الأصل القرآني وتشرحه في بعض المسائل التي جاء فيها موجزاً أو مشتبهاً يحتاج إلى مزيد من التفصيل والإيضاح.

- **عدم إدراك المغزى العميق لإضافة مصادر أخرى إلى التشريع الإسلامي،** عدا القرآن والسنة، كالقياس والإجماع اللذين ظهرا في طور مبكر من الإسلام، بالإضافة إلى مبدأ المصالح المرسلة وسد الذرائع، تلك المصادر التي أكد عليها فقهاء الإسلام الكبار أمثال ابن تيمية وابن قيّم الجوزية وسواهما، والتي أبرز شأنها منذ

---

(٢٨) محمد النويهي، «نحو ثورة في الفكر الديني،» الآداب، السنة ١٨، العدد ٥ (أيار/مايو ١٩٧٠)، ص ١٠٥.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٧ ـ ١٠٥.

بواكير النهضة العربية أمثال خير الدين التونسي ومحمد عبده، فضلاً عن الاجتهاد الذي يفتح باباً واسعاً لملاءمة تغير الأحكام بتغير الأزمان، وفضلاً عن مبدأ «العلة» الذي كان الإمام الشافعي أول من قال به، وعن أسباب النزول والناسخ والمنسوخ وسوى ذلك كثير.

- **عدم وقوف الفكر الديني التقليدي في كثير من الأحيان عند ما في الدين الإسلامي من تمييز بين الأصول والفروع**، وهذا التمييز نجده واضحاً لدى المصلح الديني الكبير محمد عبده وأتباعه في مدرسة المنار، إذ ميزوا بين الأصول والفروع، «وجعلوا الأولى خاصة بشيئين: العقيدة وما يتعلق بها من شعائر العبادة، والأخلاق أو الغايات السامية الخالدة التي نصبها الإسلام. أما الفروع فتشمل شؤون المعاملات، وما يقوم بين الناس من علاقات اجتماعية، مثل الملكية، والرق، وفوائد الأموال المودعة في البنوك، والمواريث، وتشمل أيضاً الطلاق وتعدد الزوجات. فالأصول هي التي لا يجوز لنا تغييرها، أما الفروع فمن حقنا أن ندخل عليها من التغيير ما يستلزمه تطور الأحوال»[٣٠].

ويلخص النويهي في عبارة جامعة نقده للفكر الديني التقليدي نقداً يعبر عن نظرته إلى الدين ودوره في المجتمع، فيقول[٣١]: «جاءت الديانات الكبرى إلى الإنسانية لتعريفها بالإله الواحد الحق الذي لا تدركه الأبصار، ولتطهير إيمانها بالروح وتدعيمه، ولتثبيت يقينها باليوم الآخر الذي ترجع فيه إلى الله فتلقى جزاء ما قدمت في حياتها الدنيا، ولتبصيرها بالقيم العليا التي ينبغي لها أن تستضيء بها في كل ما تعمل، وأن تسعى إليها سعياً لا يني ولا يفتر، تلك القيم التي ترفع الإنسان على أصله الحيواني. لكنها لم تأت إلى الإنسانية لتلقنها علوم الدنيا ومعارفها، ولا لتضع تنظيماً كاملاً نهائياً لأمور دنياها ولوازم معاشها وأوضاع اقتصادها وطبيعة علاقاتها الاجتماعية. فإن كان بعضها قد احتوى قدراً من هذا التنظيم، فلم يكن ذلك إلا لحاجة مؤقتة ملحة، ولم يكن يقصد له الدوام والاستمرار بدون تغيير، مهما يكن من حرف النص الديني الذي يفرضه. فكل النصوص الدينية بلا استثناء يجوز لنا أن نتجاوز حرفها في كل ما يتعلق بعلومنا ومعارفنا الدنيوية وأوضاعنا الاقتصادية ومعاملاتنا الحيوية وعلاقاتنا الاجتماعية، ما دمنا نستهدف المثل الروحية العليا التي نصبها الدين لنا».

وليس قصدنا ههنا أن نخوض في هذا البحث الديني الفقهي الشائك، وقد امتلأت الأسفار بالحديث عنه وتقليبه على وجوهه. وجلّ ما قصدنا إليه أن نبين كيف أن مسألة التخلف الاجتماعي، التي هي في جوهرها مشكلة تخلف ثقافي، لا تنفصل عن مشكلة التخلف في فهم الدين، وأن فهم الدين فهماً سليماً،

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٠١.

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

وقراءته قراءة صحيحة، ووضعه في منزلته الحقيقية هو الذي يحفظ في آن واحد مقاصد الدين ويبقيه حياً ويزيد في تأثيره ودوره، وهو الذي يؤدي في الوقت نفسه إلى مغالبة التخلف الثقافي الذي نجده في المجتمع العربي، ذلك التخلف الذي يجعل الحوار بين المجتمع والمثقفين حواراً منقوصاً. وواضح مما قلناه أن القيم والمواقف والاتجاهات الدينية المتخلفة التي سادت بعد ركود الحضارة العربية الإسلامية والتي عززها الحكم العثماني، من أبرز عوامل الضغط الاجتماعي الذي يلقاه المثقفون من المجتمع، ومن أقسى العقبات (والعقوبات) التي تجعل جهودهم من أجل تطويره وبناء مستقبله جهوداً قلما تعطي كامل مداها، إن لم ترتد حسيرة خاسئة.

ج ـ على أن ثمة سبباً آخر للفراق بين المثقفين والمجتمع كثيراً ما ينسى، يسأل عنه كلا المثقف والمجتمع، وإن تكن مسؤولية المجتمع فيه أفدح. ونعني به **المستوى الثقافي الضحل للكثرة من أفراد المجتمع العربي**، بما في ذلك المثقفون العاديون، وأنصاف المثقفين كما يقال، وكثير من حملة الشهادات. وذلك المستوى الثقافي الضحل كثيراً ما يضغط على بعض المثقفين، بل كثيراً ما يغريهم، فيدفعهم إلى الاستجابة لما يؤثِره أصحاب ذلك المستوى من نتاج هزيل سطحي أو من ثقافة للمتعة والتسلية، أو من أدب مكشوف، أو من حديث عن المغيبات والسحر والخوارق والمعجزات، أو سوى تلك من مظاهر النتاج الثقافي الممالئ لمطالب الشرائح الهزيلة من المثقفين. غير أنه لزام علينا أن نقول إن بعض مظاهر هذا الداء مردها إلى المثقفين أنفسهم: فهنالك من بينهم من يرتق الأدوات الخسيسة بل من يعوّد ضعاف المثقفين على الجرعات المخدرة للأدب الرخيص والفكر الهزيل. يضاف إلى هذا، في رأينا، عامل أساسي، وهو أن غياب الثقافة الجادة، التي تقدم لأبناء المجتمع على مختلف مستوياتهم أجوبة واقعية عن مشكلات حياتهم وأمراض مجتمعهم ومطالب مستقبلهم، لا بد من أن يقود إلى ذيوع مثل هذه الثقافة الضحلة. وعندما تغيب «العملة الجيدة» لا بد من أن تطردها «العملة الرديئة» من السوق. وعند غياب الثقافة الجادة، قد تغدو الثقافة الضحلة ملجأ يلهي وإن لم يُجدِ.

ولا يعني هذا أننا نفرض على المثقفين ألا يجاوزوا الثقافة الملتزمة بهموم المجتمع، وأن يهملوا ألوان الثقافة المتنوعة التي تغذي الإحساس بالجمال وتغني المشاعر الإنسانية على اختلاف أنواعها، وتفتق الخيال الذي هو شرط من شروط الإبداع، وأن يغفلوا بوجه عام التحليق مع أجواء الإنسان الثرة ومعاني الكون المجنحة. وكل ما في الأمر أننا نحرص في شتى مجالات الثقافة على مستواها

وجودتها ونوعها مهما تختلف موضوعاتها. وفي وسع الثقافة الرفيعة، أياً كان الموضوع الذي تعالجه، أن تقدم للمجتمع زاداً فكرياً وعاطفياً وجمالياً هو بحق من أهم مواقد التغيير الاجتماعي ومن أبرز وسائل الربط بين تفتيح الإنسان وتفتيح المجتمع. وكل ما في الأمر أنه إذا كان من غير الجائز أن يكون الأدب الذي ينبغي أن يقدم للأطفال أدباً «طفلاً» أو «طفولياً» على حد قول الكاتب الفرنسي «أناتول فرانس»، ولا بد بالتالي من أن يكون أدباً رفيعاً يصطنع أسلوباً يدركه الأطفال، فمن غير الجائز بالضرورة أن تكون الثقافة التي تقدم لأصحاب المستوى الثقافي الضئيل ثقافة ضحلة أو منحرفة أو كاذبة، ولا بد من أن تكون ثقافة رفيعة تقدم في آنية شفافة جميلة يسهل اجتراع ما فيها.

هكذا نرى بإيجاز أهم الضغوط الاجتماعية التي يتعرض لها المثقفون والتي تقع مسؤوليتها على المجتمع أولاً. وهذه الضغوط ترتد في الجملة، كما رأينا، إلى تخلف البنية الثقافية العربية (بالمعنى الأنتروبولوجي الواسع لهذه الكلمة). وهذا التخلف، على الرغم مما يفرضه على المثقفين من قيود (أو بسبب ذلك) يحدّد دورهم ومهمتهم، ويبرز المسؤولية الشاقة والممتعة معاً التي تقع على عاتقهم. ونعني بذلك الدور العزم الواعي والمسلح بأسلحة المعرفة والعلم على تغيير ذلك الواقع الثقافي المتخلف في الوطن العربي، عن طريق جهدهم الثقافي الموصول وعن طريق التضامن في ما بينهم من أجل هذا الهدف الكبير[٣٢]. وهذا يفترض أولاً وقبل كل شيء جهداً مشتركاً يقومون به من أجل توضيح معالم المجتمع العربي الجديد المرجو وسمات المشروع الحضاري العربي المستقبلي بالتالي. وهكذا تلتقي أسباب الفراق بين المثقفين والمجتمع، سواء منها الراجع إلى المجتمع أو الراجع إلى المثقفين، وتلفها جميعها مهمة واحدة: مهمة التعرف العلمي إلى عوامل التخلف الشامل في الوطن العربي، ولاسيما التخلف الثقافي الذي يكاد يكون رأس العوامل، وذلك من أجل تبين صورة المجتمع العربي المنشودة والحضارة العربية المرجوة، من خلال القراءة الواعية للتراث العربي الإسلامي ولمشكلات الحاضر العربي ولحصاد التجربة العالمية ومرتجياتها وآفاقها الجديدة.

خاتمة: نظرة نقدية

هناك بين المثقفين العرب والمجتمع العربي إذاً مسؤولية متبادلة. غير أن

---

(٣٢) من أبرز تباشير الجهد الثقافي الموحد من أجل بناء الحضارة العربية المرجوة، النشاطات التي يقوم بها مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت والمؤتمر القومي العربي.

المسؤولية الكبرى، كما قلنا ونقول، تقع على المثقفين أولاً. **فما داموا قد حملوا رسالة الثقافة فلزام عليهم أن يحملوا أمانة تطوير المجتمع**. وما يضعه المجتمع في وجههم من عقبات ينبغي أن يزيد في عزمهم، لأنه يؤكد أهمية دورهم ورسالتهم. إن الحضارة أنى كانت صنعها المبدعون وقادتها النخبة المبدعة. وإذا كانت ولادة الحضارات نتيجة للاستجابة على التحديات، كما يبين توينبي في قانونه الشهير المعروف بـ«قانون التحدي والاستجابة»، فإن فعل الاستجابة، كما يقول قسطنطين زريق، موضحاً أفكار توينبي، ينبعث من المبدعين في الكيان الحضاري، وهم عادة أقلية من الأفراد والنخبات. وإن هؤلاء المبدعين هم طليعة الحضارة وقادة موكبها. وإبداعهم يأتي من كونهم يبصرون التحديات قبل أن يبصرها سواهم، ويدركون مضموناتها، فتتجدد عقولهم وقلوبهم بفعل الرؤية والإدراك وما يتطلبانه من جهاد نفسي. ويسري أثر هذا التجدد الإبداعي، أو الإبداع التجددي، إلى جماهير حضارتهم، فتنقاد هذه الجماهير إليهم وتقلدهم وتؤيدهم في عملية التحدي ـ فالاستجابة ـ فالتحدي التي تمثل فعل النمو أو التقدم[٣٣]. وقد سبق لقسطنطين زريق أن أطلق مثل هذه الفكرة في مقال قديم له عام ١٩٥٤، فقال آنئذ: «إن وراء كل حضارة قلة مبدعة من الناس، قلة تتميز عن الكثرة لا بالمال، أو الجاه، أو القوة المادية، أو الزعامة الشعبية، بل الاستحقاق الذاتي، طبيعة وكسباً. قلة تحقق القيم وتعممها في المجتمع. قلة تعمل لا لذاتها بل للغير. قلة لا تتعالى ولا تتجبر، بل تحب وتخلص وتعطي. قلة متآلفة متعارفة، منها تنطلق قوى التقدم ومجاري الانبعاث ومصادر الخلق والإبداع»[٣٤].

وإذا كنا لا نقول بالدور الفريد والوحيد للأفراد وللنخبة المبدعة في بناء الحضارة، وإذا كنا ندرك حق الإدراك أن للبنى الاجتماعية ـ الاقتصادية ـ السياسية على اختلاف صورها، دوراً لا يهمل في ولادة الحضارات أو أفولها، فإننا نؤمن في الوقت نفسه أشد الإيمان بأن الفكر قوة، وبأن الإبداع طاقة حضارية متحدية، وبأن توافر النخبة المبدعة والطليعة الرائدة شرط مهم من شروط التقدم الحضاري في شتى المجالات، بما في ذلك المجالات الاجتماعية ـ الاقتصادية ـ السياسية.

من هنا تأتي قدرة الطليعة الثقافية على التغلب على ضغوط المجتمع وسواها من الضغوط المحلية والعالمية، ما دامت طليعة حقاً، وما دامت مؤمنة بدورها، صادقة مع هذا الدور، وما دامت تدرك أن مهمتها الأساسية مواجهة الصعاب

---

(٣٣) قسطنطين زريق، **مطالب المستقبل العربي: هموم وتساؤلات** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٣)، ص ١٥٣.

(٣٤) زريق، «نحو ثقافة عربية أفضل،» ص ٥.

والأشواك والشدائد والنضال الفكري الشاق من أجل بناء مجتمع الأجيال العربية الآتية.

وههنا تصحّ إلى حد بعيد بعض أقوال المفكر الأمريكي ماركوز (Marcuse)، حين يبين، بعد تحليله فلسفة هيغل وهوسرل، **أن مهمة الفكر هي الرفض، هي كسر حدة الواقع والسيطرة عليه**. وههنا يكمن صلب المشكلة في رأينا:

فمهمة الرفض وكسر حدة الواقع تتطلب من المفكرين أولاً معرفة هذا الواقع. وقد قامت جهود تترى في العقود الأخيرة لدراسة الواقع العربي وتحليله تحليلاً علمياً. وتكاثرت هذه الدراسات حتى كادت تنوء بحملها المكتبات. ومع ذلك فمعظم هذه الدراسات قليل الجدوى، إذ يكتفي بتقديم صورة فوتوغرافية عن الواقع الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والسياسي في الوطن العربي، مشيراً إلى مشكلاته وإلى تخلفه من دون أن يقدم نظرة تحليلية تركيبية تبين السبل المؤدية إلى تجاوز تلك المشكلات والقضاء على التخلف.

بل إن هذه النزعة تلتقي مع نزعة أشد خطراً، تصف نفسها بأنها نزعة «**واقعية**»، سواء في الثقافة أو الاقتصاد أو السياسة أو الفكر، حين لا تعدو وصف الواقع القائم وتحليله لتنتهي إلى موقف عاجز، نعني تبريره. **بينما تستلزم النزعة الواقعية الحقيقية تحليل الواقع ودراسته «من أجل تغييره لا من أجل تدويمه»** على حد تعبير حسن صعب.

ومثل هذا الموقف مزلق خطير ينزلق إليه الكثير من المثقفين، بل الكثير من طلائع المثقفين ونخباتهم. وطبيعي أن يلتقي هذا الموقف مع أماني السلطات الحاكمة في معظم الأحوال.

هذا نقد أساسي نوجهه إلى كثير من المثقفين، ونعتبره مسؤولاً عن الفراق بينهم وبين المجتمع، وذلك بسبب عجزهم عن أن يستخلصوا من أعماق الواقع الاجتماعي القائم الدلالات والمؤشرات التي تغلي في داخله والتي تمور بالتوق إلى التغيير.

وهذا النقد يقودنا إلى نقد آخر أشد خطراً، وهو أن كثيراً من المثقفين لا يقفون عند التقصير في بيان مستلزمات تغيير الواقع، عجزاً أو ممالأة، بل يلوون أعماق الفكر ويزيفون منطق العقل، فيقدمون عن الواقع العربي صورة شوهاء هدفها تأييد وجهات النظر التي تقول بها السلطات الحاكمة. وقد بين سماح إدريس، من خلال تحليله الروايات التي ظهرت أثناء الحكم الناصري، «ان الدرس

الأول الأكثر أهمية بين الدروس التي تقدمها التجربة الناصرية هو خطأ الصورة التي يجهد الكثير من المثقفين في إعطائها عن أنفسهم، عنيت صورة المناضلين المتصدين دوماً وأبداً للسلطة القائمة»[٣٥].

وتغنينا أبحاث الندوة التي عقدها منتدى الفكر العربي عن مزيد من التفصيل في موضوع الصلة بين المثقفين والسلطة[٣٦]. وليس هذا الموضوع من مقاصد بحثنا على أية حال. وقد جرنا إليه **نقدنا لفئة المثقفين الذين يُنطقون واقع المجتمع العربي بدلاً من أن يستنطقوه**، ليستخرجوا من ذلك ما يروق لبعض الحكام. ومثل هؤلاء عرفهم التاريخ، مع الأسف، في كل زمان ومكان. وهذا ما يدعو سماح إدريس إلى طرح ذلك التساؤل القاطع الذي لا يخلو من غلو: «فلماذا الحديث إذاً عن فريقين منفصلين، فريق الحكام وفريق المثقفين، وقد أثبتنا تقاطعهما عبر جميع الأزمنة والأمكنة؟»[٣٧].

وهذا ينقلنا إلى جوهر الموضوع في نظرنا وإلى جوهر نقدنا موقف المثقفين إزاء المجتمع. فالمسألة كلها في خاتمة المطاف ترتد إلى التساؤل عن **مدى إخلاص المثقفين للثقافة**. وهذا القول الذي قد يبدو بسيطاً ومبذولاً يحمل في ثناياه، في ما نرى، صلب المشكلة. ومن هنا حق لقسطنطين زريق أن يقول في حزم: «إن حفظ المثقفين لكرامتهم وكرامة الثقافة التي يمثلونها يقوم على مبلغ إخلاصهم لهذه الثقافة»[٣٨].

إن الإخلاص للثقافة قول صغيرٌ جِرمُه، كبيرٌ جُرمُه، يحمل في ثناياه معاني لا حصر لها. فالإخلاص للثقافة لا يعني حفظ الكرامة والصدق مع المجتمع والساسة فقط، بل يعني أموراً عديدة، منها: الأخذ بالمنهج العلمي في شؤون الثقافة كلها؛ ومنها امتلاك روح النضال الثقافي؛ ومنها النظرة المثالية المستمدة من إيماءات الواقع؛ ومنها الإيمان بالأمة أو المجتمع وبقدرتهما على إبداع رسالة حضارية جديدة؛ ومنها امتلاك النظرة المستقبلية والعزم على بناء المستقبل مهما تكن العوائق. . . الخ.

وبتعبير آخر، نستقيه أيضاً من ماركوز، بأن الإخلاص للثقافة يستلزم **«الانتماء»**، الانتماء إلى حقيقة يؤمن بها المثقف، حقيقة شخصية وجماعية يدافع عنها حتى الموت، ويوجه سلوكه وفقاً لتلك الحقيقة.

---

(٣٥) سماح ادريس، **المثقف العربي والسلطة: بحث في رواية التجربة الناصرية** (بيروت: دار الآداب، ١٩٩٢)، ص ٢٧٩.

(٣٦) ابراهيم، محرر، **الأنتلجنسيا العربية: المثقفون والسلطة**، ويقع في ٥٩٤ ص.

(٣٧) ادريس، المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٣٨) زريق، **«نحو ثقافة عربية أفضل،»** ص ٧.

قد نتهم بأننا ننادي بصوفية ثقافية مثالية مغالية، غير أن نشوء الحضارات والأمم يعلمنا أن بناء الحضارة يتطلب إيماناً يبلغ حد التصوف، وواقع المجتمع العربي الصعب والشائك والأليم، وما آل إليه الوجود العربي من ضمور وانحسار، على الرغم من كل ما قام به المثقفون، والوضع العالمي القلق والخطير والمحمل بالمفاجآت، أمور تدعونا كلها إلى أن تكون استجابة مثقفينا في مستوى التحديات الضخمة، وتؤكد لنا أن إنقاذ المجتمع العربي لن يتم إلا إذا وجدت طليعة ثقافية واعية متضامنة، لا تعرف الأعذار ولا تتعلل بالواقع، بل تؤمن بذاتها ومنطلقاتها، وتؤمن بأمتها، ولا تبخل بالتضحية والفداء من أجل ذلك كله.

وهكذا نرى، في خاتمة المطاف، أنه لا بد من أن يتوافر في سعي المثقفين لتغيير الواقع العربي، عنصران متكاملان، كانا دوماً وراء نشوء الحضارات الكبرى في العالم ووراء بزوغ الحضارة العربية الإسلامية، نعني العنصر العقلاني العلمي، والعنصر الانفعالي الإيماني. **لا بد من اجتماع طاقة العقل العلمي مع شحنة الانفعال والإيمان.** فالعقل من دون البراكين العاطفية التي تعصف في أعماق الإنسان شجرة بلا نسغ وهيكل بلا دم. والانفعال من دون العقل عاصفة هوجاء ونار تأكل بعضها.

وبعد، لعل في كل ما قلناه رداً غير مباشر على أولئك الذين يتحدثون عما يدعى بالنظام العالمي الجديد، والذين يحمّلونه ما يحتمل وما لا يحتمل، والذين يستخرجون منه أحياناً مواقف انهزامية. وعلى رأس هؤلاء أولئك الذين يقولون بأن عصر الأيديولوجيات قد انتهى، وبأن الحديث عن «مشروعات مجتمعية» لغو تلفظه البنية الحالية للدول وللعالم. وليس هدفنا أن نفنّد هذا الزعم، فهذا يستلزم الصفحات الطوال، وقد سبق لنا أن تحدثنا عن بعض جوانبه في دراسات أخرى[٣٩]. وكل ما نرجوه أن نكون قد وفقنا عبر هذه الدراسة إلى توضيح أمرين: **أولهما** أن أي حديث عن دور المثقفين في المجتمع العربي حديث لا معنى له ولا طائل وراءه إن لم يعن تعبئة الطاقة الثقافية من أجل القضاء على التخلف ومن أجل بناء مجتمع عربي جديد. **وثانيهما** أن مثل هذا الدور ليس واجباً فحسب، بل هو ممكن أيضاً عندما يتوافر لدى المثقفين العقل العلمي والإيمان بالثقافة والإخلاص لها والإيمان بقدرتهم الجماعية على التغيير. عند ذلك يلتحم

---

(٣٩) انظر: عبد الله عبد الدائم، **القومية العربية والنظام العالمي الجديد** (بيروت: دار الآداب، ١٩٩٤).

هؤلاء المثقفون بالمجتمع ويلتحم المجتمع بهم، ويتضاءل دور القوى الاجتماعية والسياسية المناهضة لصحوة المجتمع العربي. وهل كان بناء الإنسان يوماً والسير به نحو مزيد من إنسانيته مطلباً سهلاً؟ وهل حالت دونه النفوس اللاصقة بحمأة الطين والمزودة بالغرائز الحيوانية الوحشية؟ وهل كان العمل كذلك على بناء المجتمعات المتحضرة عملاً ميسراً، يتم عفو الخاطر؟ وهل استطاعت أن تعطله القوى الاجتماعية المتخلفة أو المهزومة؟

أجل، إن الثقافة، على الرغم من بعض دعاوى القوم، لا يمكن أن تعني إلا بناء مشروع اجتماعي حضاري متجدد دوماً. **والتحدي الأكبر الذي يواجه المثقفين العرب هو أن يكونوا مثقفين حقاً أو لا يكونوا شيئاً**. أن يكونوا مع مجتمعهم ومن أجل مجتمعهم.

القسم الثالث

عطاء المثقف العربي

الفصل السابع

العطاء الفكري ـ الثقافي للمثقف العربي: فقر العطاء وخيانة الكهان

شاكر مصطفى(*)

ـ ١ ـ

يوم قرأت أول مرة قصة أبي حيان التوحيدي وكتبه التي أحرقها، وقفت طويلاً أدير في جبهتي السؤال: هل يمكن لرجل على مشارف التسعين قضى حياته في قلب المعترك الفكري والثقافي، وكتب الكثير، وجادل الكثير، وحاور الكثير، وما كتب ما كتب إلا وهو يحلم في الخلود وفي ماوراء الموت، هل يمكن لرجل مثقف مثله كان الحرف حياته أن يقطع كل ذلك ويمحوه ليلقي بحياته في لحظة إلى النار؟ ومن دون أسف؟

زمن طويل مضى قبل أن أفهم مأساة أبي حيان. كانت المأساة هي اليأس من إمكان العطاء. كانت فقر العطاء. أليست الأشجار المثمرة تلقي بأثمارها إلى التراب إن لم تجد اليد التي تقتطفها وتعتصر الرحيق؟ كتب يقول إنه أحرقها «القلة جدواها، وضناً بها على من لا يعرف قدرها بعد موته»، وإن له أسوة بأبي عمرو بن العلاء وأبي سليمان الداراني وسفيان الثوري وأبي سعيد السيرافي... ممن دفنوا كتبهم أو أذروها مع الريح.

في عصر أبي حيان وُجد نموذج مناقض له هو هلال الصابئ الذي طلب

(*) سفير ووزير سوري سابق.

إليه عضد الدولة البويهي أن يؤلف كتاباً في تاريخ بني بويه. ولما سئل عنه قال: «أباطيل ننمقها وأكاذيب نلفقها». كان في هذا نموذج المنافقين الذين تديرهم إرادة الحكام. إنهم خونة الفكر. وثم مثل هذا وذاك كثير في الدنيا وفي التاريخ.

لقد أصدر جوليان بندا، الكاتب الفرنسي، منذ ستين سنة، كتاباً جعل عنوانه **خيانة الكهان،** فضح فيه هؤلاء المثقفين الذين يخبئون رؤوسهم والأقلام في الأزمات ويصمتون عما يؤمنون به... وهم كهنة الفكر. الثقافة ما كانت يوماً عمل هرب أو خنوع. وتسأل ما الذي يفرق هذا النموذج من المثقفين عن ذاك؟ وتجد الجواب في الإيمان أو عدم الإيمان برسالة الفكر، ومدى ثقلها أو خفتها في الصدر... والفكر أولاً وأخيراً أمانة: **﴿إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبينَ أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان﴾**[1]!

تأتي مناسبة حديثنا هذا من سؤالنا عن المثقف العربي في العصر الذي نعيش، عن عطائه، عن دوره الفكري، عما ترك من الرعشات في مجتمعه... والثقافة مواقف. ولكل مثقف موقفه الذي يختار، عطاءً أو نفاقاً أو صمتاً. إن ذلك في الحصيلة النهائية تعبير عن الإنسان، في ذروة ما بلغ من إنسانيته.

في البدء، لا بد من بعض التجديد. فقد نقبل المقاربة بين مصطلحي الفكر والثقافة على رغم التباين بينهما، وعلى رغم أننا قد نستعمل الكلمتين مترادفتين في حذر. أما الفكر فيحتاج منا إلى وقفة قصيرة على الأقل، فمفهومه غير واضح. إن له خصوصية تميزه من ألوان أخرى من الإنتاج المتصل بالثقافة بصورة عامة وبالمعرفة والعلم بصورة خاصة، كالتاريخ والنقد السياسي والأدبي، والدعوات الدينية والسياسية والكتابة الصحفية. ومن أسفٍ أن الكلمة تستعمل غالباً من دون تحديد. وهكذا ننتقل بها، على الرغم منا، من السياسي إلى المؤرخ، إلى الداعية الديني والقائد الحزبي بسهولة ومن دون حرج. فكل ما يدور في خلدك من الخواطر هو فكر. وأنت مفكر... وإن كان الفكر في الأصل هو الوعي والريادة العقلية للعلاقات الخفية بين الأمور. وهو الإدراك بأننا ندرك، أي نربط منطقياً الأسباب بمسبباتها ونحدد الأهداف، ونقترح طريقة عمل أو حل لها. إنه ليس الفلسفة وإن يكن الفكر هو مبدعها. ولكن العملية الخلقية الذهنية لإنتاج فكرة معينة أو رأي عقلي تطرح نفسها بوصفها تصوراً أو حلاً لواقع متأزم.

ومن المؤسف أيضاً أنه من الصعب، في الظروف الحالية للعطاء الفكري

---

(١) **القرآن الكريم،** «سورة الأحزاب،» الآية ٧٢.

العربي المتنوع، فصل ما يتصل لدى المثقف بالتوجه الفكري الثقافي الخالص عما يتصل بالتوجيه السياسي والاجتماعي أو بالإبداع العلمي والأدبي. والصعوبة هنا ليست ناجمة فقط عن قيام المثقف بأكثر من دور في المجتمع العربي، ولا عن أعداد المفكرين ـ وما أقلهم ـ ولكن أيضاً عن عدم وضوح الحدود الدقيقة بين ما هو فكري ـ ثقافي خالص وبين ما هو أدبي أو سياسي أو اجتماعي أو علمي. لذلك قد يتسامح معي قارئي إن جئت إلى ميدان الفكر والثقافة ببعض الأمثلة أحياناً من ميادين أخرى. فأي ميدان يخلو من الفكر إلا الثرثرة الفارغة؟

وشيء آخر، هو أن الفكر (والثقافة مثله) ليس علماً يتعلمه المرء، ولكنه تفجر وإفراز ذهني يفتح طريقه في أحد مسالك الحياة. وليس المثقفون طبقة أو شريحة اجتماعية محددة خاصة. فلا ثقافة قائمة وحدها. ولا مثقفَ مكوَّناً من شيء اسمه ثقافة كالطبيب والمهندس. فهناك مثقفون مفكرون في جميع الطبقات والمهن في المجتمع. نعني بذلك أن الثقافة ليست «الصيقة»، أي تلصق على جماعة محددة. وليست حكراً على من اصطلح الناس على وصفهم بالمثقفين. فقد تتوافر في التاجر والضابط والمهندس والطبيب وإنما تختلف مستوياتها ونوعيتها من شخص إلى آخر تبعاً لما اجتمع للإنسان من معارف الحياة وتجاربها، وتبعاً لموقفه من الحياة والكون والفكر. لكن المثقف هو وحده الذي يعبر عن ذلك وكأنه ضمير لأمته. وهذا التعبير هو على حد قول الفيلسوف الإيطالي الماركسي أنطونيو غرامشي «وظيفة المثقف».

وتصدي الفكر للعطاء والتوجيه لا يأتي اصطناعاً. هو إشعاع عضوي. إنه كالدراهم التي تأبى إلا أن تمد أعناقها. يفرض نفسه على صاحب الفكر على الرغم منه، كالرائحة في الزهر وكالينبوع من خلال الصخور. هذا الميل إلى الفيض، إلى العطاء، إلى التفاعل مع الآخر، جزء من طبيعة الفكر نفسه ومن حيوية الثقافة بوصفها عملية إنسانية، وحركية ذهنية غير سكونية. المثقف كائن منتم بطبيعة وظيفته القومية. وما لم يكن كذلك فليس من الثقافة والفكر في شيءٍ. وليس عطاؤه بمنة له. إنه يرى فيه، كما يقول المتصوفة، «اتصال إمداد الوجود».

على أن المثقف العربي، في الوقت نفسه، هو ابن مجتمعه. ابن المد والجزر الذي يشيل به ويحطه ضمن إطار المجتمع. وهذا يعني أن عوامل لا حصر لها تلعب بعطائه وتوجيهه: تنشره أو تكبحه أو تذروه مع الريح: ﴿**فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض**﴾[٢]. الحرية المطلقة قد تكون للملائكة في ما وراء

---

(٢) المصدر نفسه، «سورة الرعد،» الآية ١٧.

الأفلاك. أما ضمن الجماعة الإنسانية، ضمن الجبال والأنهار والمكاتب والطرق والحقول والألسنة الأخرى وعشرات الألوف من الأقلام، ومن الكوابح والنظم والحكام؛ أما ضمن الواقع وصخوره ومهرجان البشر فيه، فالتوجيه يختلف. وعليه أن يشق طريقه على الأرض وفي الناس شقاً. وقد يتخذ طريقه في البحر سرباً.

ثم إن المثقف العربي ليس ابن مجتمعه وكفى، ولا ابن مجتمع من العالم الثالث، كالنيجري، أو الأفغاني. إن له في العطاء والتوجيه تبعاته. وله عقده وأبعاده وإرثه الطويل الثقيل. صحيح أنه يعيش ويشعر في مجتمع متخلف، ولكنه لا يستطيع أن ينسى أنه ابن حضارة قادت الدنيا ثمانمئة سنة. وكانت قمة حضارات العصور الوسطى. كما كانت الحضارة الهلينستية منتهى حضارات العصور القديمة. هذا الوضع المتناقض يجعل المرارة تنبثّ في لب العطاء عنده ويجعل التوجيه الفكري يعقل الجناح، شاء أم أبى، بظلال الماضي والتراث والتاريخانية. والغريب أن هذا الوضع نفسه يجعل الأمل أيضاً في عودة «الأمس» سهلاً قريب الإمكان، وإن كانت كل المعطيات قد حالت وتغيرت. وطار معظمها مع بنات نعش!

- ٢ -

من هنا نبع، منذ أوائل عصر النهضة العربية، في القرن الماضي، ثالوث الصفات التي اتسم بها التوجيه الفكري لدى المثقف العربي. أعمدة النهضة الأوائل لم يكن تفكيرهم يجاوز هذه الدوائر الثلاث الفجيعة بالواقع وعجزه أمام الآخر (الأوروبي)، وتألق التراث الماضي ورقصه للعيون في أجواء وردية معظمها وهمي. وأمل اعتبروه بديهياً بأن ذلك الماضي لا بد عائد. شيء من سذاجة النظر إلى الواقعين: العربي والغربي كان يحكمهم. الأولون كالجبرتي والطهطاوي ومكرم ساهموا في نشر هذه الأفكار، كما ساهم الأخيرون كرشيد رضا واليازجي وصروف وشميل والكواكبي وقاسم أمين والبساتنة (سليم وبطرس)، والشعراء والكتاب كالبارودي ومطران وإسماعيل صبري وعلي يوسف. وإن أكد بعضهم على تقليد الغرب كلطفي السيد أو إحياء التراث الديني كالأفغاني وخير الدين التونسي ومحمد عبده. . . كلهم في التحليل الأخير كانوا يدورون ضمن هذا الإطار المتصل بالذات العربية وبالأنا التي بدأت بالتأزم. السمة الوحيدة الرابعة لهذا العطاء الفكري كانت سمة تتصل بـ «الآخر» وتتضخم من دون انقطاع مع زيادة الاحتكاك بالغرب ومعاناة مآسيه. هي استيراد المعرفة والعلم من الحضارة

الغربية. محمد علي «استورد» الطب والنظم العسكرية، وفتح الطريق. ثم توالى ازدياد الاعتقاد بضرورة المعارف الأخرى... وقد نجم عن هذا التدفق المتزايد لأوضاع الغرب على البلدان العربية أن أصبح التوجيه الفكري للمثقفين لا يرى مندوحة عن ضرورته من جهة، وإن بدأ يظهر من هذا التوجيه نوع من الرعب والقلق من جهة أخرى في ألا نلمّ بكل ما في الغرب أو في أن يفوت العرب القطار.

ولعل أهم ما كسبوه في هذه الفترة هو الإحساس بحركة الزمن والوعي بضرورة التفكير في المستقبل والإعداد له. قبل ذلك لا الزمن كان يحسب حسابه. ولا المستقبل كان ضمن الهموم. كان الزمن يوماً مكروراً إلى الأبد. والمستقبل مرتبطاً بالآخرة ويوم الحساب. دخول الغرب على الخط، وتقدمه (الذي لم يكن بعد مذهلاً وإن كان باهراً) كان انقلاباً في الأفكار والأقلام. المثقفون ـ على قلتهم ـ لم يكونوا يستطيعون إغفال الإشارة إلى منجزات الغرب، ويقترحون في نوع من التوفيقية المواءمة بين التراث والآمال من جهة، وبين التقدم الغربي من جهة أخرى. حتى رجال الدين كانوا يبشرون بذلك. وصارت الطبقات القارئة تقرأ في أواخر القرن الماضي ما لم تكن تقرأ في أوله أبداً من عطاء الفكر الجديد. صار التمثل بالغرب بديهية فكرية، وصارت كتابة المثقفين العرب عنه ومعرفته مشاهدة أو لغة أو كتباً ميزة ثقافية، بل إن بعضهم وثب إلى النهايات فترجم «تطور الأنواع» ونظرية النشوء والارتقاء، كشبلي شميل، أو طالب علناً بتحرير المرأة، كقاسم أمين، أو بتطوير الفكر الديني، كمحمد عبده، أو تغيير نظم الحكم، كالكواكبي، أو تحدث عن جمع الأمة الإسلامية، كالأفغاني، أو تبنى ورافع عن الفكر الغربي، أمثال سلامة موسى ولطفي السيد، أو ترجم الإلياذة والأوديسة بكاملهما شعراً، كسليم البستاني، أو حاول وضع موسوعة بالعربية، كبطرس البستاني. ظهر «التغريب» في التوجيه الفكري علامة تقدم وريادة، وصار سيد المعترك الثقافي للدرجة التي غطى بها على العلماء «التقليديين» ووضعهم على الهامش على رغم احترام الناس الشديد لهم، أمثال طاهر الجزائري وبهجة البيطار، حاملي التراث في الشام، وحسونة النواوي شيخ الجامع الأزهر الذي وقف في وجه اللورد كرومر، وسليم البشري مصلح الأزهر سنة ١٩١٠، وماضي أبو العزايم الذي تصدى للملك فؤاد في دعوته لنفسه بالخلافة بعد إلغائها سنة ١٩٢٤، ومثلهم مصطفى المراغي وطنطاوي جوهري والشيخ السنوسي في تونس، وابن باديس في الجزائر. لقد تطعَّم العطاء الفكري للمثقف العربي نهائياً بالطعم الغربي. صار من أركان الفكر عنده. والغريب أن حماسة المثقفين للأخذ عن الغرب

وللعطاء على أساس مما نهلوا منه لم تكن تضعف، بل تزداد مع ازدياد المآسي التي يذوقها العرب على يد الغرب نفسه في طول الوطن العربي وعرضه: في الجزائر وتونس والمغرب ومصر والخليج، ثم بعد ذلك في الشام والعراق.

قبل أن يغيب القرن التاسع عشر كانت موجات العطاء والتوجيه لدى المثقفين العرب قد تبدلت بعض التبدل. نضجت أفكارها. توضحت فيها بعض المعالم، صاروا يعبّرون عن مرارة وذهول، من الغرب أكثر من ذي قبل بسبب التناقض بين مبادئه وأفعاله. ووصل بعضهم إلى درجة إعلان الجهاد. . . في حين بقيت وتجذرت الأفكار التوفيقية بين التراث والتقدم الغربي كنظرية مقبولة. ولكن من دون حل عملي. أما الأمل بعودة الماضي فأخذ شكلاً شبه واقعي بنزول فكرتي القومية والوحدة العربية على الأقلام. بدا كأن الحلم الذي لاح واختفى بسرعة في فتح محمد علي للدولة العثمانية قد نضج. ولبس أمل إعادة الماضي لبوس الوحدة باسم توجيه جديد انتشر بسرعة كبيرة. وأضحى على الفور أحد أقانيم الفكر العربي للكثرة الكاثرة من المثقفين بين بغداد وتونس. هو الفكرة القومية. صارت الحل الأمثل، بعد أن جمعت لها عناصرها من تاريخ ولغة ودين (لدى الإسلاميين) وأرض مشتركة وأمة واحدة عربية النجار. كانت أهم ما قدم المثقفون العرب إلى الناس من أعطيات الفكر.

ومن العدل القول بأن المثقفين الشاميين، وفيهم عدد من المسيحيين، هم الذين حملوا الفكرة وأشاعوها. وكان بعضهم هارباً في مصر، فيما كان جمال الدين الأفغاني يتحدث ويدعو إلى الجامعة الإسلامية، وخير الدين التونسي إلى الأمة الاسلامية. لكن فكرة الوحدة تعززت بالمؤتمر السوري الأول في باريس سنة ١٩١٣، ثم بثورة الشريف حسين سنة ١٩١٦ وموجة الإعدام للقائلين بها على يد جمال باشا السفاح.

وفكرتا القومية والوحدة لم توجدا في أذهان المثقفين نتيجة عامل واحد، بل نتيجة عوامل عديدة، منها معرفة الوحدتين الألمانية والإيطالية القريبتين سنة ١٨٧٠، ومنها التصور الوهمي للتاريخ العربي. وأهم من هذا وذاك ظهور النزعة القومية التركية (الطورانية) لدى الضباط الأتراك وجمعية الاتحاد والترقي. كانت ردة فعل الضباط العرب الانكفاء إلى القومية العربية. هذه الايديولوجيا التي تصوروا أن تحقيقها العملي هو في الوحدة. وكانت ترضي غرورهم الشاب، وتبرر اندفاعهم في نشرها. وتوقد مؤتمراتهم وأحزابهم السرية، وتجمع إليهم المتنورين في الشام ومصر، وإلى حد ما في العراق وتونس. وورثت الفكرة عن الأمل الذي

بنيت عليه، التصور الساذج بأنها قريبة المنال، وهي الأعراس المقبلة[٣]. حتى فوجئوا في ليبيا، ثم في الشام والعراق بفجائعها التي كانوا يقرأون عنها من دون أن يعانوها، وذلك باستعمار ليبيا، ثم الهلال الخصيب كله وتقسيمه بين فرنسا وإنكلترا. وبإحكام القبضة على مصر. وأفجع من ذلك كله وعد بلفور الذي كان نذيراً بإضاعة فلسطين. كانت أيام مؤتمر الصلح في فرساي بحرانَ حيرة للمثقف العربي، فلما رسمت على الأرض اتفاقية سايكس ـ بيكو ووقعت معاهدة لوزان، ونزلت القوى الفرنسية والإنكليزية في المناطق التي تقاسمتها بين البصرة والموصل وحلب ورفح، كان على المثقف العربي أن يغير منطلقاته، ويوجه خطوطه الفكرية وجهة التصادم مع هذه القوى ويعيش التناقض الناجم عن ذلك.

ـ ٣ ـ

ازدادت الايديولوجيا القومية قوة في فترة مابين الحربين العالميتين بظهور تجمعات حزبية وراءها خلال الثلاثينيات. وبعد فشل الثورات المسلحة (في الشام وفلسطين وليبيا والعراق، وفي المغرب ـ ثورة عبد الكريم الخطابي)، تشكل في شباب الشام حزب عصبة العمل القومي (قرنايل ١٩٣٣)، وظهرت جماعة العروة الوثقى التي أنبتت في الجامعة الأميركية حركة القوميين العرب. وبرزت القومية البربرية في المغرب، في حين كانت مصر قد سبقت قبل الحرب الأولى بتأسيس الحزب الوطني، بزعامة مصطفى كامل، وناضلت بمرارة بعد الحرب لنوع من الاستقلال بقيادة سعد زغلول وحزب الوفد: ونزلت إلى الناس بجانب أفكار هذه الأحزاب، أفكار ثانوية أخرى كالحزب القومي السوري في الشام، والحزب الشيوعي في الشام وفلسطين ومصر، وحزب مصر الفتاة.

ورافقت الفكرة القومية (سواء كانت عربية عامة أو إقليمية) فكرة أخرى كان لا بد من أن يطرحها المثقفون العرب، وهي فكرة الحرية. صحيح أنها لم تكن ايديولوجية الطابع كالقومية. ولكنها كانت ردة فعل طبيعية ضد المحتلين: كانت في منابعها ذاتية. وقلما استُند فيها إلى مبدأ «الحرية» الفرنسي. وإنما كانت في التوجيه الثقافي مرحلية للوقوف في وجه الاستعمار، فكأنما توحد معناها مع فكرة التحرر من النير الأجنبي. ويلاحظ بوضوح أن عطاء المثقف العربي وتوجيهاته في فترة مابين الحربين كانت تحمل الطابع السياسي. كان التوتر الفكري السائد لا

---

(٣) كتاب نجيب عازوري **يقظة الأمة العربية** الذي كتب بالفرنسية ونشر في باريس سنة ١٩٠٥، وتحدث عن القومية العربية والوحدة لم يكن له أي أثر. ومات كاتبه في الغربة.

يسيغ إلا جو النضال، حتى لقد ظهر ذلك من الأسماء التي تعطى لمواليد المثقفين: جهاد، نضال، ثائر، كفاح، مجاهد...

على أن الاحتلال الاستعماري الذي شمل البلدان العربية كلها بين الحربين (عدا الجزيرة العربية) كان بدوره يفعل فعله، ويمارس سياسته. لم يكن وجوده عسكرياً اقتصادياً فقط. ولكنه دخل أيضاً في الثقافة من بابها الأوسع وانفرد كل فريق مستعمر بما تحت يده من البلاد. فالمغرب كله وسوريا ولبنان فرضت عليها الثقافة الفرنسية وعرفت الـ A, B قبل أن تعرف أ، ب، أو معها. وفي ليبيا نشرت ثقافة إيطاليا الفاشية مع حزمة العصي والبلطة. وفي مصر والسودان وفلسطين والعراق صار شاي بعد الظهر تقليداً، والرطانة بالإنكليزية تميزاً وأرستقراطية. ولم يساعد ذلك على توطد الإقليمية فحسب، ولكنه صبغ المثقفين في كل قطر بصبغة المستعمر، لغة وقراءة عطاء وإنتاجاً.

وإذا اعتصمت القومية والوحدة العربية في الشام والعراق (بسبب من بقي فيهما من رجال الثورة مع الشريف حسين) ولم يكن المغرب يفرق بين الإسلام والعروبة، فإن مصر هي التي أخذت نصيبها الواسع من التوطد الإقليمي وتفردت بذلك. كبار المثقفين فيها لم يكن فكرهم أو توجيههم يجاوز حدود وادي النيل، أمثال طه حسين ومصطفى الرافعي وعباس العقاد وإبراهيم المازني ولطفي المنفلوطي وأحمد أمين وأمين الخولي (وإن كان ذلك لا يمنعهم من القول أيضاً بالإسلام). كانوا في ذلك يتابعون اتجاهاً بدأ في مصر مع مطلع القرن وظهر في الحزب الوطني الذي أسسه مصطفى كامل صاحب شعار مصر للمصريين سنة ١٩٠٦، كما ظهر في توجيهات أحمد لطفي السيد وسلامة موسى وإسماعيل مظهر. وقد وصل هذا الاتجاه (بعد اكتشاف مقبرة توت عنخ آمون) إلى درجة القول بالفرعونية تماماً، كما قال بعض السوريين بالقومية السورية على أساس فينيقي، وقال بعضهم في المغرب بالبربرية. وهكذا وُضعت للإقليمية أسس وقواعد تستند إليها. السمة الوحيدة التي كانت تجمع على الرغم من هذا عطاء المثقفين العرب هي الوقوف في وجه الممارسات الاستعمارية.

على هامش هذه التوجهات الفكرية الكبرى، بوصفها قيم فكر، وبجانب كونها مبادئ سياسية، كانت تقوم على الحوافي مجموعة من الأفكار الصغرى يبثها المثقفون في الناس... بعضها مترجم أو مقتبس، وبعضها الآخر يحمل الأشكال الأدبية أو الفلسفية أو الدينية أو الأسطورية. كانت كتباً تثير الأفكار. ومنها كتاب **نشوء الأمم** لأنطون سعادة زعيم الحزب القومي السوري، **وتاريخ الحزب الشيوعي**

الذي ترجمه الشيوعيون وجعلوه إنجيل كوادرهم الحزبية، **وكفاحي** لهتلر، كتاب النازية، وكتاب **يقظة العرب** الذي ترجم عن الإنكليزية لجورج أنطونيوس، فأطاف به القوميون دراسة وجدلاً، وكتاب **هكذا قال زارادشت** لنيتشه والذي جرّأ الكثيرين على الكفر بعد أن نشر ترجمته فيلكس فارس. وتجاوز بعض المثقفين حد اللغة، فقرأ بالأجنبية أندره جيد في بداوته واعترافاته، وروزنبرغ في شوفينيته، وفخته في ندائه بالقومية الألمانية، وكتاب **الإنسان ذلك المجهول** الذي تُرجم عن ألكسيس كاريل وأطلق ألسن الكثيرين من ضآلة المحصول العلمي الغربي بعد أن انبهر به. وانتشر بعض الدراسات العربية المتأثرة بالمنهج العلمي، مثل كتاب **في الأدب الجاهلي** لطه حسين، **وحياة محمد** لمحمد حسنين هيكل، **وأصول الخلافة** لعلي عبد الرازق. وبعضها أثار العواصف الفكرية وصدرت ضد أفكاره كتب عدة. هذا إذا لم نذكر ما طرحه المثقفون من ترجمات لبعض كتب برغسون وهكسلي وبرنارد شو، وروايات دوستويفسكي وغوركي، وكتاب **رأس المال** لماركس(٤). المهم من كل هذا أن أجواء العطاء الفكري والثقافي قد اختلطت منابعها بين العربي والمترجم، وقد تنوعت التنوع الواسع ولم تتبع منهجاً محدداً، ولكن الجوع الفكري جعلها تقبل كل شيء يزيدها معرفة وخصباً واطلاعاً. وكان هذا الجوع ينعكس بوضوح في العطاء الثقافي المذاع، وفي توجيهات المثقفين.

يوم سكتت مدافع الحرب العالمية الثانية، كانت الجامعة العربية قد قامت، وحسب الناس أن خطوة مهمة قد تحققت في طريق الوحدة العربية، ولا سيما أنها ترافقت مع ظهور عصر الاستقلالات.

وعادت فكرة الحرية تأخذ معناها الأصيل الواسع في التحرر من الخوف والجهل والفقر، وتصبح أحد أقانيم الفكر بين المثقفين. ودفعت قضية التراث والمعاصرة إلى الهامش لتصبح نوعاً من الجدل النظري المكرور: ماذا نأخذ؟ وماذا ندع؟ في حين نزلت بدلاً منها بقوة إلى مفاهيم المثقفين وعطائهم الفكري فكرة جديدة هي العدالة الاجتماعية التي عبرت عنها الطلائع الفكرية باسم الاشتراكية، بوصفها أعمق مدى وأشد وقعاً. قفزت هذه الفكرة بسرعة إلى مقدمة الأفكار بين المثقفين العرب بوصفها رمز التقدم الفكري الثقافي. صحيح أن القائلين بها والمبشرين وحملة المباخر حولها لم يكونوا قد درسوها، وقد التقطوا الاسم من

---

(٤) ليس هذا بإحصاء أبداً ولا يجب أن يؤخذ بهذا المعنى، وإنما هو أمثلة أوردناها عفو الخاطر لندلل على تنوع العطاء الفكري المذاع بين الناس.

السوق الأوروبية، ولم يقرأوا حولها إلا بعض الأدبيات الشيوعية المكتوبة في القرن الماضي، ولم يسعوا إلى أي تعمق في أبعادها، وفهموها الفهم العامي الذي يعني نهب الأغنياء، إلا أنها صارت ثالث ثلاثة من مبادئ الفكر الثقافي العربي. وصار الثالوث يضم: الوحدة والحرية والاشتراكية.

لعبت الديماغوجية دورها في ذلك، ولا سيما في الشام ومصر، إذ لم تظهر أي دراسة جادة حول الاشتراكية، ولم يربطها أحد بالواقع العربي، ولكن مثقفي السياسة أدخلوها في قاموسهم ومفرداتهم وكرروها التكرار الذي جعلها كالبديهيات. فكانت مجرد باب كبير ليس وراءه شيء! وقد تأسس في فترة الحرب العالمية الثانية وفي ما بعدها سنة ١٩٤٧ حزب البعث العربي، فضمها بعد سنوات إلى اسمه. وقامت الثورة الناصرية في مصر فتبنتها بعد سنة ١٩٥٦. لكن الاشتراكية خلال السنوات الخمس والعشرين التي عاشتها بين المبادئ الكبرى، وضمن الجدل الثقافي لم تحظَ بأي انتشار شعبي، بل ظلت سيئة السمعة، لأن التطبيق العشوائي شوّهها وقلب مفاهيمها.

على رغم ذلك، لم يتميز ثالوث المبادئ بهذا النقص، بل ظل تداوله يشغل الأقلام، إلا أنه تلقى أقسى الضربات وأكثرها تدميراً من الأحداث السياسية التي اشترك الغرب حتى الأذقان في مؤامراتها. قامت إسرائيل سنة ١٩٤٨ مؤيَّدة من الغرب والشرق كله. وهزمت التدخلات العربية، فكانت هذه هي أولى الضربات. ولما تمضِ أربع سنوات على بدء الاستقلالات، حتى حمل العطاء الفكري بعدها أقسى الجِراح. لكن ذلك لم يكن إلا أول الغيث، فجاء العدوان الثلاثي سنة ١٩٥٦ ثم التآمر على الوحدة التي قامت بين سوريا ومصر فلم تدم أربع سنوات. ثم كان تدمير الجيش المصري في اليمن (١٩٦٢ ـ ١٩٦٥). وأخيراً كانت ثالثة الأثافي في هزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧. كل تلك النكبات جاءت متوالية في أقل من عشرين سنة، فأدخلت الفكر العربي وحَمَلته وعطاءهم في نوع من الدوار المدمر. وفي جو من البلبلة والإحباط والجدل الباكي وجلد الذات، أحال العطاء الفكري إلى نزيف أسود. في مطالع السبعينيات لم يكن الثالوث الفكري الكبير قد اهتز فقط، ولكن هوى في هوة كبيرة انفتحت تحت أركانه وأخذت في إغراقه ليبدأ بعده الضياع.

ـ ٤ ـ

خلال ربع القرن الذي تلا الحرب العالمية الثانية لم يكن ثالوث (الوحدة ـ

الحرية ـ الاشتراكية) هو وحده الذي يشغل المثقفين كقيم فكرية ومجال عطاء ونشر. كان ثمّ مجموعة متزايدة السعة من الأفكار المتنوعة تمثلت لا في العطاء الفردي ـ كما كان الأمر قبل الحرب ـ ولكن في تيارات حملها قادة ومشاريع مفكرين ومنظرون سياسيون ودينيون واقتصاديون كثيرون. ظهر الإخوان المسلمون في الفكر الديني وتزعمهم حسن البنّا، وظهر على الخط نفسه أمين الخولي وسيد قطب ومحمد النويهي وخالد محمد خالد. وفي الفكر الاشتراكي ظهر رئيف خوري وحسين مروة وسمير أمين ومحمود أمين العالم إلى أن كتب عنه في مجلدين عصمت سيف الدولة. وفي تاريخ الفكر والنقد العقلي والمنهج كان زكي نجيب محمود وجمال حمدان ومحمد عزيز الحبابي. وفي الفكر الاجتماعي حامد عمار وأمثاله. وكان طبيعياً أن يحظى الفكر القومي بأوسع العطاء وأن يشكل مركز الدراسات. وإذا كانت كتب ساطع الحصري سطحية ومباشرة، فإن أول كتاب تناول الفكر القومي من خلال هزيمة سنة ١٩٤٨ هو كتاب **معنى النكبة** الذي نشره قسطنطين زريق. لم يظهر قبله كتاب يشكل عطاء فكرياً جاداً وعلمياً في الموضوع. وهذا ما جعل زريق أشبه بالأب الروحي للقوميين العرب بصورة عامة، ولمن تسموا بهذا الاسم تحديداً، ومعظمهم من طلابه في الجامعة الأميركية. ولعلهم كانوا أكثر تواضعاً حين سموا تجمعهم باسم «حركة»، ولم يعطوه اسم الحزب.

كانت إسهامات د. زريق بعد ذلك كلها تصب في المجرى القومي نفسه من **معنى النكبة مجدداً** إلى **نحن والتاريخ**. كانت عطاءً ثقافياً للشباب القومي عاش عليه أجيالاً عدة، ولم يصدر غيره من الكتب القومية ما يوازيه. وصدر **فلسفة الثورة** لجمال عبد الناصر وكان المحتوى القومي له هزيلاً، وأصدر حزب البعث دستوره والمنطلقات النظرية للحزب، فلم يستطع الارتفاع بالأفكار التي طرحها خطوة كبيرة، وخصوصاً في معالجة الاشتراكية. وأصدر نديم البيطار كتاباً في مجلدين أسرف فيه في الحديث النظري فضاع على الكثيرين تأثيره(٥).

ولن نمضي في ذكر من أسهموا بشكل أو بآخر في التوجيه والعطاء، في الشؤون الفكرية الكبرى والصغرى، فهم كثيرون يزيدون في التعداد على مئات عدة. لقد توزعت مناحي الفكر والتوجيه، ولكننا لا نستطيع أن نحدد مدى الدوائر الفكرية التي انداحت حول كل عطاء. كما لا نستطيع تفريقه عن آثاره السياسية أو الاجتماعية. فمن طبيعة الأفكار أن تكون بطيئة النتائج. وهل وضع

(٥) مرة أخرى نسجل أن هذه الأسماء لم تُذكر على سبيل الاحصاء ولا على أنها أفضل من غيرها، فهناك الكثير ممن يفضلها ولكنها أمثلة للاستئناس ولنذكّر الآخرين. ومثل ذلك جميع ما سنذكره من بعد.

ديكارت منهجه فصار على الفور طريقة للعلم؟ أو تكلم ڤولتير وروسو وأضرابهما، فإذا بالثورة الفرنسية تلتهب؟ إننا في هذا الميدان كمن يطوي الحديد، يحتاج إلى إحمائه فترة على النار قبل أن يشكل منه ما يريد.

وفي وقفة تقويم لعطاء المثقف العربي قبل السبعينيات، نلاحظ أنه في الفترة الاستعمارية كان أخصب وأقوى وأبعد أثراً شعبياً. كان للكلمة أجنحة تسافر بها شرقاً وغرباً وتجد الأصداء. كانت مؤثرة، لأنها كانت ما تزال عفوية صادقة، وتعتمد الدين والقومية والوطنية والحرية ورفض الاضطهاد والقهر. وقد استمرت كذلك عقب الاستقلالات فترة غير طويلة تلتقي خياراتها وأهدافها بعضها مع بعض. وإنما بدأ هنا التوهج ينكمش ثم يموت مع ظهور الانقلابات العسكرية والزيف في دعواتها. وقد قام بها في كل مكان جماعات محرومة في الغالب من أي بعد في النظر السياسي وفي الثقافة. كل رأسمالها عواطف وطنية طموح تكتفي بطرح تحرير فلسطين ليصفق لها الناس، وغالباً ما أزاحت المفكرين وأهل الثقافة والخبرة لتحل بعشوائيتها محلهم. وهكذا كان كل انقلاب عسكري نكسة جديدة للعطاء الفكري وإبعاداً للمثقف العربي عن مواقع التوجيه. كان الانقلابيون يتعمدون التفرد بقيادة المجتمع في حدود آراء فجة وفكر تبسيطي ديماغوجي. كانت أقوالهم ك «سراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ووجد الله عنده». حتى عبد الناصر الذي اكتسح الجميع جماهيرياً ظل أربع سنوات يصحح مرة بعد مرة في مساره الفكري ليلتقي أخيراً مع الثالوث الفكري للناس. وكانت فعالية التوجيه الفكري السديد تتناسب عكساً مع قوة الدكتاتوريات التي تقوم. فكلما كان العسكري الانقلابي أقوى وأكثر إغراء للشعب وتضليلاً، تضاءل أمامه الفكر وتقزّم القلم أو انزوى. حتى المتفائلون من المثقفين كانوا يدخلون تدريجياً نفق اليأس.

ـ ٥ ـ

هكذا منذ مطالع السبعينيات، كان كل ذلك الربيع الذي شهدنا أو حسبنا قد بدأ يصبح هشيماً. كان على هشاشته والطابع الرومانسي الأخاذ الذي ظهر فيه نُثارة آراء، لا فكراً عميق الجذور، ولا ايديولوجيات متينة يقيم عليها الناس البناء القومي. صحيح أن فترة الـ ١٩٤٥ ـ ١٩٧٠ وضعت الأسس، ولكن سرعان ما ذهبت الأحداث التالية بما وضع، وذرّته مع الريح، لأن عطاء العسكريين والمثقفين العرب معهم بقي في جملته نظرياً، وبقي محدوداً هشاً حتى انقطع الطريق على توهج الفكر، وتدحرجت صخرة بروميثوس من أعلى السفح إلى مكانها في الهاوية.

ولعله من الإنصاف أن نضيف إلى نكبات الانقلابات العسكرية **أسباباً** أخرى: فالفكر العربي الذي قدمه المثقفون سواء في ما بين الحربين، أو بعد الحرب الثانية حتى أوائل السبعينيات، وسواء أكان قومياً أم غير قومي، أم ثقافياً، كان يعد الناس بأعظم الآمال وبنتائج واسعة الطموح وأبعاد من السعادة مزينة بالنجوم. لم يكن يدري حتى المثقفون ذوو البصائر أنه كان يعيش في أرض الأحلام، وأن الواقع الذي ظنه مكيناً ثابتاً إنما اخترعه بنفسه لنفسه ليؤمن به، وقوامه آمال رومانسية وفكر ضحل متهافت أو منقول بالحرف عن واقع غربي مغاير. وكانت حكاية الانفصال في الوحدة سنة ١٩٦١ ثم هزيمة سنة ١٩٦٧ رموزاً لرومانسيته وتهافته.

ومن جهة **أخرى**، لم يستطع عطاء المثقفين، أن يقيم الصلة بينه وبين الكافة، بينه وبين الأكثرية العربية. صحيح أنه لو كان أقوى وأكثر صدقاً لنفذ بثبات إلى الطبقات الوسطى العربية وهي واسعة جداً، وكان من شأن هذه الطبقات أن تحمله وتدافع عنه، ولكنه ظل «ارستقراطياً» ـ إذا جاز لنا استعمال هذه الكلمة ـ ظل بعيداً عن أفهام هذه الطبقة التي تقوم من ورائها طبقة أخرى جاهلة أمية تصل إلى ٦٠ بالمئة من عدد العرب. وتوغل في الريف والبوادي فلا دور لها ولا أثر. ظل جداراً كالستار الحديدي ينتصب بين أهل الفكر وبين العطاء الأوسع والتوجيه للناس... عبد الناصر خرق هذا الجدار ديماغوجياً، ولم يخرقه فكرياً. لم يستطع أن يجعل الأفكار القومية الناصرية والمجابهة الصلبة للغرب همَّ الناس اليومي.

ومن جهة **ثالثة** كان الطابع الايديولوجي للثالوث الفكري الذي يُسقى للناس سطحياً وغير عميق أو متصل بواقعهم المعاش. ولم تكن الحواشي المتسلقة على الحكم من الأهلية أو العلم أو الخبرة بحيث تقيم نسيجه المثالي ـ الواقعي معاً. هشاشة التكوين العام لمن كانوا يحفّون بعروش الحكام وانقيادهم الأعمى لنزواتهم هي التي برزت على السطح. وكان القائمون من المثقفين وأشباههم على أمور الفكر خليطاً من قدرات متفاوتة، وخبرات فجة، ومنظرين سياسيين في الهواء، ومنافقين بمئة وجه ووجه، وأساتذة جامعات لم يعيشوا الواقع يوماً، ومؤرخين فاشلين ونقاد أدب وكتاباً وصحفيين، وشعراء يجررون الذيول... وهكذا غاب الواقع المعاش وغلبت الأحلام بالأماني محل الوقائع وبنيت عليها أكوام من الرغائب ما لبثت أن انهارت عند أول صدمة.

وكان من شأن هذه الضحالة المسكينة أن ظهر بالمقابل نوع من العطاء الفكري كانت له صحفه ودورياته يستقي كل جذوره من بعض فلسفة الغرب

ويغطي عجزه وضحالته بدوره، بجيش من المصطلحات الأجنبية تتوالى كالمطارق. ويتبارى كتابها باللف والدوران والتعقيد للأفكار البسيطة. أرأيت العجين تنفخه الخمائر؟ فلا هم يفهمون أنفسهم ولا الناس تفهمهم ولا الملائكة. وكأن التعبير الغامض دليل التبحر. هذا العطاء الملتوي ظل لحسن الحظ دائرة مغلقة على أصحابها وعلى الهامش البعيد من الفكر والثقافة!

- ٦ -

ما الذي كان بعد السبعينيات؟

خرجت البلدان العربية من ربع القرن السابق تترنح، لتدخل ربع القرن التالي فتبلغ فيه روحها التراقي. دهم الفكر والثقافة مابين عامي ١٩٧٠ و١٩٩٥، الزمن الرديء، ودفع أصحاب الفكر والعطاء الثقافي في معظم أقطار العرب إلى خارج المسرح كله. وإذا كان فشلهم في ربع القرن السابق (١٩٤٥ - ١٩٧٠) وما قبله نتيجة عجز موجات الفكر عن حمل المجتمع والثقافة نحو نتائج إيجابية مرضية للناس، فإنهم في مرحلة مابعد السبعين فشلوا في تقديم فكر قوي شامل يحمل هموم المجتمع العربي وتطلعاته. وكان ذلك بالرغم عنهم. وإذا كان الأمر في القرن الماضي مجابهة الغرب وخلق ذات جديدة، فقد انتهى القرن الحالي إلى زلزلة الهوية القومية نفسها وإلى حالة من التبعية للغرب ليس بينها وبين العبودية إلا الاسم، فنحن نعيش عهد النخاسة الدولية اليوم بكل مآسيها.

الأسباب في هذا الانقلاب، هو أن هذه الفترة الأخيرة من حياة الناس قد شهدت وما تزال تشهد أقسى عصور المتغيرات الجذرية التي عرفها التاريخ. والخطاب الثقافي هو أكثر الأمور تأثراً بتداعيات هذا الانقلاب، لا بحكم «وظيفة المثقف» ولكنه بحكم طليعيته وحساسيته.

ولعلنا قبل أن نعرض لهذه المتغيرات الطارئة نستعرض بعض ملامح الجو الثقافي للناس ومبلغ العطاء الفكري الذي قدمه المثقفون.

فخطاب المثقفين في الربع القرن الأخير أخذ كما كان من قبل الطابع الأدبي والفني لا الطابع الفلسفي أو العلمي. وإذا كان التوجيه الأدبي يستقى من تراث محلي في الغالب، فقد تداخلت فيه وفي تغذيته منابع غربية شتى (ظهرت حتى في الشعر). أما العطاء الثقافي العلمي فقد كان في معظمه مترجماً عن الإنكليزية والفرنسية، كما إن الكتب الثقافية المهمة التي قدمت في هذا الباب كان معظمها منقولاً، ولا تنتهي الأمثلة على ذلك، مثل: **المتلاعبون بالعقول** لهربرت أ. شيلر؛

والغرب والعالم من وضع كافين رايلي، **وصدمة المستقبل** لإلفين توفلر، **وارتقاء الإنسان** لبرونوفسكي، **وطبيعة الحياة** من تأليف فرنسيس كريك، **والعلم في منظوره الجديد** لروبرت أغروس، **وعندما تغير العالم** لجيمس برك، **وبنية الثورات العلمية** لتوماس كوت. . . الخ.

هذه العناوين نفسها تنتهي بنا إلى ملاحظة أخرى هي غلبة النقلي على الإبداعي في العطاء. لقد كتب المؤلفات الثقافية العربية اختصاصيون أبعدهم الاختصاص الضيق غالباً عن مجال التأثير الثقافي الواسع في الثقافة العامة. ظل تأثيرهم محدوداً كشمعة في الليل البهيم، وغالباً ما يعود المثقف إلى مخزونه الفكري ليستشهد بقول الفيلسوف فلان أو العالم علان العربي، كأسس مرجعية وشواهد يقين. كتب التربية، الأنتروبولوجيا، التنمية، الطاقة، كتب علم النفس، الهندسة الوراثية وأمثالها، كلها تتكئ على عكاز غربي. حتى الكتب التي كتبها بعض كبار المثقفين في الايديولوجيا العربية المعاصرة، كعبد الله العروي، وفي نقد العقل العربي، كمحمد عابد الجابري؛ **ومن المنفتح إلى المنغلق** لمحمد عزيز الحبابي؛ **وتاريخية الفكر العربي الإسلامي** لمحمد أركون، لم يغب عنها المنهج العلمي العربي بأضيق معانيه. ومثل ذلك كتب طيب تيزيني في الفكر العربي في بواكيره الأولى، أو عزت قرني في الفلسفة المصرية، وحسن حنفي وعصمت سيف الدولة وفؤاد زكريا وأنور عبد الملك، وغيرهم ممن تطل العبودية للغرب في خطابهم بألف رأس. فكلهم يربطون مراكبهم والأشرعة بمراكب الغرب للتوثيق. والغريب أنه على الرغم من وجود نحو ستين قسماً للفلسفة في مئة جامعة عربية، فإن ما من فيلسوف أو نصف فيلسوف أو مشروع فيلسوف ظهر في هذا القرن كله. أهل العطاء الثقافي يوشحون خطابهم بأقوال الوجودية التي شاعت منذ الخمسينيات بسبب إطلالاتها الأدبية مع سارتر أو يتحدثون في البنيوية شرحاً وتفصيلاً، أو يستشهدون بالفينومينولوجيا والبراغماتية. ويأتي بعضهم باسم برغسون أو غرامشي، وبالهيغلية الجديدة، والمهتمون باللغة يكتبون في الألسنية، ولكنهم جميعاً كالخرسان في بيت العميان. كلهم جزر منقطعة ما يزال عطاؤها الفكري في المهد.

ثم إن هذا العطاء الثقافي كان سياسياً بالضرورة أكثر مما هو ثقافي. صبغت السياسة الفكر كله بلونها الكالح لأنها أضحت خبز الناس على الرغم منهم؛ ولأن عواصفها أضحت تصيبهم حتى في القاع الاجتماعي، فقراً وجوعاً وعرياً. صارت مما يأكل الناس ويشربون كل يوم. زلازلها تهز حتى النبت الصغير، دعك من كبير النخل والأدواح. . . أضحى خبراً يطلق في الصين ويقطع الشرايين في الكونغو، فكيف لا يهز مابين بغداد والرباط؟ هذه القرية الكبيرة التي نسميها الأرض تقزمت

جداً. وبعد نحو القرنين من الاتصال العربي بالغرب، صارت ثقافته كاسحة لدرجة أنست الكثيرين تراثهم التاريخي. ألم يعترف بذلك زكي نجيب محمود؟ حتى مشكلة التراث تسيست مع التطورات الحديثة، فصار حلها أصعب وأكثر مرارة ألف مرة عما كان من قبل.

وأخيراً فالخطاب الثقافي تضاءلت إيقاعاته كعطاء كل التضاؤل. ليس التلفزيون وحده هو الذي اختطف العيون والآذان والقلوب الواعية، ولكن اختطفها أيضاً نوع الحياة التي يحياها الناس من دون فراغ، وضغط العمل على العاملين، وإصابتهم بعدوى السرعة والركض. هذا عدا بطء وتيرة التأقلم التي ما تزال تعشش في أعصابنا، وتدخل السلطان بين المثقف وبين لسانه، وكمية النفاق التي تسفح اليوم في الدروب. عشرات الأسباب تجعل الخطاب الثقافي اليوم كطرقعة السياط، أصواتاً في الهواء.

- ٧ -

ولعل أهم الأسباب أن المثقفين في أغلبيتهم يحتفظون في نوع من «الدوغماتية» والإباء الأجوف بأفكارهم، ويصرّون عليها، في عالم يميزه التغير الشديد كل لحظة، وتجر التداعيات من تحت أرجلهم كل بساط! إنهم لا يحسون بتغير الزمن، فهم دائماً في عودة إلى الوراء، في الفكر، حتى تنقطع الصلة، على الرغم منهم، مع طموح المجتمع، وبعد أن يكون المثقف طليعياً يصبح ذيلياً.

ومن جهة أخرى، أدركت الفئة الحاكمة دور الثقافة في بناء الدولة أو اعتبرتها نوعاً من الزينة والديكور، فجيرت الخطاب الثقافي بكامله لخدمتها. في السنوات العشرين أو الخمس والعشرين الأخيرة دخلت الحكومات على الخط كعنصر من عناصر التوجيه الفكري الثقافي. جعلته أحد أدواتها في نشر ايديولوجيتها. تريد هندسة الإنسان على الشكل الذي تريد، كما تريد أن تدجن الدجاج فلا تبيض واحدة إلا بمقياس وحساب. أنشئت الوزارات للثقافة لتكون إحدى الدوائر المغلقة بين دوائر السلطة. أقيمت اتحادات الكتاب لكي تسيِّس الخطاب الفكري، فلا تنبت فيه شوكة تقض مخدة السلطان. ولا بأس من أن يضم الإتحاد من هب ومن دب على الورق، فالكل سيخرج من «الغسالة» نظيفاً بريء الذيول. ما أرادت السلطات أن تفهم أن الثقافة صراع مع البشاعة، مع السواد في الكون والحياة، وأنها قتال شرس ضد التخلف وضد الجمود والعطالة، وإلا كانت لغو أطفال يضحك منه الناس. الخطاب الثقافي الموزون المقفى يموت على

السطور، ولا يعيش مع الجماهير إلا العطاء المقاتل المغامر. وحده يترك في الضمائر غلياناً، أين منه غليان الجحيم، وهو إن لم يلعب خارج الأسوار، ولم يتحدَّ الدوائر المرسومة فليس بثقافة. إنه بيان رسمي! لكن السلطات تقنع به ما دام قد مر تحت عينيها وبراءة الأطفال في عينيه. ولم يمس قدس الأقداس!

ودرجت «الموضة» في هذه الفترة على عقد المؤتمرات والندوات. أرهقوا الخطاب بكثرة الطلب وتشابه المواضيع: مؤتمرات بعد مؤتمرات بالعشرات، وندوات لا تنتهي إحداها حتى تبدأ الأخرى. والمثقف حامل كيس عطائه من بلد إلى بلد كبعض الدراويش. صحيح أنها دليل التأزم ودليل الرغبة في الافلات من الحصار ومن التحديات، ولكنها بسبب كثرتها أضحت خطاباً واحداً مكروراً وإفرازات لفظية يحسبها أصحابها فكراً وعطاء، وهي لغو في الهواء. وعلى أي حال فهناك بلاد عربية في المنطقة الحرام وأخرى خارج الخطر. وأمشِ على الصراط يا صاحب الفكر إن استطعت. إنهم يصفونه بأنه أرفع من الشعرة وأحدّ من السيف!!

وفي كل الأحوال يبقى المثقف العربي مسكوناً بالرعب إن أراد أن ينشر عطاءه. فليس أمامه سوى الأجهزة الحكومية التي تحصي عليه الأنفاس وتحسب الحروف: الكلمة الواحدة محسوبة عليه، زبانيتها، ومعظمهم ليسوا في مستوى الرقابة والوعي، غالباً ما يكونون ملكيين أكثر من الملك، فإن خرج عطاؤه من بين أيديهم بريئ الساحة، فإن هذا العطاء يبقى إقليمياً. فثمّ حدود. والكتاب بضاعة لا تجتاز الحدود إلا بسلطان. إن لم يعتبر الكتاب أفيوناً للمصادرة، مئة جمركي ورقيب وسجان ومخابراتي يحولون دون تدفقه عبر الحدود. فكيف تصل إلى جارك وستار حديدي بينك وبينه؟ وأقيمت دور نشر رسمية، فهل كانت إلا لنشر ايديولوجية السلطان؟ وأنشئت جوائز للدولة فهل أعطيت مرة لمثقف مكافح؟ وهناك ما يزيد على ١٥ مؤسسة للتكريم والجوائز (وبعضها فردي) فهل من المعقول ألا يحظى بجوائزها خلال عامي ١٩٧٨ و١٩٩٤ سوى مئة وثمانية وخمسين محظوظاً متنوعاً والعرب ٢٢٠ مليون نسمة؟

ولقد حاولت الجامعة العربية، من خلال منظمتها للتربية والثقافة والعلوم، أن تنظم عطاء المثقفين في هذه الميادين، فماذا كان؟ وضعت استراتيجية التربية سنة ١٩٧٨، واستراتيجية العمل الثقافي سنة ١٩٨٥، واستراتيجية العلوم سنة ١٩٨٩، وبذلت في ذلك من المال والجهد والندوات والاستكتاب لكبار المفكرين الكثير. كلٌ أعطى خير ما عنده. ومن المؤسف أن جميع ذلك وضع على الرف، ليستفيق

فيجد أن الزمن تجاوزه وأن على الجامعة أن تعدله إضافة ومراجعة وتجديداً. وضاع كل ذلك العطاء كما لو سفحت الماء على الأرض...

ونصل أخيراً إلى النظر في الذي بقي من أفكار الفترة السابقة، وفي الذي تبدل في إطار المتغيرات الجديدة.

يجب أن نعترف بأن مجموعة الاحباطات التي توالت على العرب في الربع القرن الأخير والتي أوقعت المثقف العربي، وعطاءه الفكري، في الحيرة، وفي ضياع التيه، كانت إرماً عن نكبات الفترة السابقة، ثم توالى الإرث المنكود في هذه الفترة بعقابيل أقسى وأمرّ.

انكمشت فكرة الوحدة على الأقلام وانسحبت من السوق الفكرية حتى كأن من يتحدثون عنها يعيشون في عالم المثل الأفلاطونية. ونزلت بدلها الاقليمية التي سجلت نصرها بعد كامب ديفيد في مصر. ثم تأيد هذا النصر بقوة بعد حرب الخليج وانقسام المواقف العربية حولها، ووجدت الاقليمية من يفلسفها ويعتبر تناسيها خطأ فكرياً، ووجودها ضرورة لا محيد عنها. كان رمز ذلك حين كتب ابا ايبان بعد كامب ديفيد وانفراد مصر بالصلح: «... وأخيراً دخل الخيط الاسرائيلي في النسيج العربي». مؤسسة واحدة هي مؤسسة الوحدة العربية وحدها ما تزال في الساح. ووحدها ما تزال تحمل الحلم وتضن به، مع مجموعة الكتاب الوحدويين الذين أصدرت لهم حتى الآن مئة كتاب وكتاب، ما تزال ضمن ٢٢٠ مليون عربي. هي التي تستقطب هموم المفكرين القوميين وتبثها في الناس، وهي العضادة الأخيرة الوحيدة التي تقاوم الانهيارات مع أنه لا يتحدث مفكر في الوحدة إلا اعتبر ممن يجترون الحلم العتيق!

ـ ٨ ـ

وسقطت الاشتراكية بسرعة بعد انهيار الاتحاد السوفياتي وبروز القوة الأحادية. كما دخلت على الناس بسرعة خرجت بسرعة. حتى العدالة الاجتماعية لم تحل محلها، وإنما حلت الرأسمالية الليبرالية وحل الانفتاح. وسيطرت بيوت الأموال الدولية. وإذا سمع الناس في بعض الاذاعات العربية عامي ١٩٦٨ و١٩٦٩ «يا عمال العالم اتحدوا» فمنذ سنوات طوال لم يسمع أحد تهجية كلمة اشتراكية في وسائل الاعلام إن لم يقرأ في الصحف قصائد الهجوم عليها ونتف ريشها. تكفي إذاً سمفونية التنمية ـ البطيئة، إن تحققت التنمية.

أما الحرية فمحيت من المفردات المتداولة. صودرت ومنع التعامل بها أخذاً

وعطاء. صارت من أخطر المهربات كالمخدرات. إنها في الناس هي المفقود الكبير، وويل لأي زهرة تتفتح منها، فإن منجل الحصاد لها بالمرصاد... الحرية للسلطة فقط تفعل ما تشاء لشعبها، ولشعبها الحرية الكبرى في تأليه السلطة والتمتع بصورها ٢٤ ساعة على التلفزيون. أما الناس فما حاجتهم إلى الحرية؟ يكفيهم، مع جمهور المنافقين لعق نعال السلطان، ثم رفع رؤوسهم كالدجاج بالشكر له. وثم بديل، بلى، نزل بدل الحرية ومخاطرها، هو الليبرالية والتنافس الاقتصادي الحر لتموت الطبقة الوسطى (البرجوازية) وتنشأ بدلاً منها، بحرية العمل، طبقة أهل المليارات المنتفخة بالسيجار الضخم، وطبقة أهل القاع والتراب الذين لا يحلمون باللحم حتى حلماً... أما التحرر من الخوف ومن الجهل ومن الجوع ومن الظلم، فمن ذا الذي يتحدث عنها ولا يُتهم بالفوضوية ويستحق قطع الرأس؟

ولم تنته المتغيرات بعد. لقد أضيف إليها متغيرات أشد كرباً منها:

انحراف نظم الحكم، دع عنك خلودها فلا تتغير، وعصمتها فلا تخطئ. وانظر كيف تحول المجتمع العربي بمختلف أقاليمه إلى عملاق مقطوع اللسان، وإلى مستنقعات لا سيد فيها إلا السرطانات بفكيها القاطعين، وإلا نعيق الضفادع. قدرة المثقف العربي على العطاء لم تخرس شفاهها الأقفال، ولكنها سكتت فما تعطي ولا تبين... فإن تكلمت كان ذلك همساً ورمزاً.

فيادارها في الخيف إن مزارها ... قريب ولكن دون ذلك أهوال

والأهوال هي إرادة الحكام. فلم يعد الشعب هو مرتكز الحكم، ولكن هذه الإرادة المتفردة التي تمتد قدراتها المطلقة من منح أعلى المناصب وفرص الغنى الفاجر، حتى الموت الأخرس، مروراً بزوار الليل وبأقبية التعذيب والسجون. صارت الكلمة رعباً للسلطة الحاكمة ورعباً لصاحبها في وقت معاً. أضحى الفكر وباء يهرب أصحابه منه كالطاعون، ويسمّرون عليه أبوابهم بالخشب الصفيق من الداخل. وحلت الدولة ـ الجيش محل الفكر وقادته، تحكي باسم الشعب وتنطق، تفكر، تقرر، تحارب، تهادن، تشتم، تغني، تغازل، تثبت، تمحو بدلاً عنه، «وعندها أم الكتاب».

دع المكارم لا ترحل لبغيتها ... واقعد، فإنك أنت الطاعم الكاسي!

وأين يلقي المثقف عطاءه، وكل وسائل الاعلام والنشر من التلفزيون إلى الدورية الصغرى بيد السلطة. لا مكان فيها إلا لكلمتها شرحاً وتعليقاً وتمجيداً، فهي الثقافة الوحيدة الباقية، والعطاء الفكري المتاح. فإن كانت كلمة المثقف حيادية وصفيت بألف مصفاة مرت من سم الخياط مرور الغني إلى الجنة! قد تكون هناك

في بعض الأقاليم العربية هوامش محددة للديمقراطية، يفلت منها أحياناً بعض النقد الهامشي والمهذب لكن عندها أيضاً هناك خطوط حمراء لا يمكن تجاوزها. وإلا غضبت حتى الآلهة! وما من متكلم إلا عليه رقيب عتيد!

الكاتم الثاني للصوت الفكري الثقافي هو المجتمع العربي نفسه. إنه في العادة «ببغاء عقله في أذنيه». يستجيب للصوت الأعلى والحديث المبسط. أما همس الفكر ودقته، وأما الثقافة بأجوائها الرفيعة فتفوته في الغالب، إلا إذا صيغت في مثل شعر نزار قباني: رسالة فكرية مبدعة وفي كلام مما يتحدث فيه الناس في ما بينهم. وأين من أصحاب الرسالات الفكرية مثل نزار؟

وقد زاد على ذلك أن المجتمعات العربية، في السنوات العشر الأخيرة ابتليت عن طريق الانفتاح الرأسمالي، وبدفع من المؤسسات المالية الدولية بحمى الاستهلاك في المال والبراغماتية في السلوك (وهي من لوازم الرأسمالية وأعمدتها)، وبتضاؤل الطبقة الوسطى لحساب طبقة عليا طفيلية فاحشة الثراء وطبقة مقابلة فاحشة الفقر (في ما عدا بعض الأقاليم النفطية). فأين يطرح المثقف رسالته وعطاءه؟ والطرفان مشغولان إما بحب المال حباً لماً، وإما بالبحث عن الفتات في أكوام القمامة؟ ومن ذا الذي يسمعه منهما وما جنتا من العطاء الفكري الثقافي الماضي! إلا الاحباط والشرور. المثقف الذي بقي يعطي إنما عطاؤه للربح ولرؤوس سدت آذانها بالرصاص! مهن الرقص والغناء والتمثيل هي العطاء الذي يقدم إلى الناس في وسائل الاعلام اليوم. نجوم المجتمع هم من يسلونه لا من يثقفونه. أما أصحاب الفكر فغرباء، لهم أن يلقوا ثمارهم على الطرقات وأن يموتوا قهراً. الدوريات الهازلة تبيع بمئات الألوف. وأما الفكرية الجادة فبالمئات المعدودة أو الآلاف. والسوق لـ ٢٢٠ مليون عربي، وقد تنقطع هذه في أول المشوار. وحدها المجلات ومؤسسات النشر الممولة من الدولة هي التي تعيش للدفاع عن ايديولوجية السلطة وتحت رقابتها... إن كان لهذه السلطة من ايديولوجيا أصلاً، ولصياغة مواطنين متشابهين، كعلب الكونسروة، لا تحوي إلا ما يوضع فيها!

وثم دور آخر ضاغط للمجتمع برز عنيفاً منذ سنوات، هو هذا الاندفاع الديني المحموم الذي تشهده المناطق العربية، والذي يسمى بالأصولية (مجاراة للأصولية الكاثوليكية)، وإنما هو التطرف الديني والغلو. ومما لا شك فيه أنه إنما نشأ تحت ضغط الاحباطات والهزائم التي أذاقها الغرب بقواه للمسلمين بصورة عامة. ولكن عطاء هؤلاء الأصوليين، السلفيين في الفكر يعود إلى زمن بعيد، فقد برعم في عشرينيات هذا القرن، وإنما برز إلى الساحة كموقف فكري ثقافي وحيد

بعد تداعي جميع المبادئ الأخرى بين الناس. وعلى الرغم من أن الأصولي مربوط الأعين إلى ما قبل ١٤٠٠ سنة لا يبغي عنها حولاً، ومن تمسكه بايديولوجيا حياتية اهترأت وتجاوزها الزمن، واصلاً باسمها حتى درجة التكفير والقتل، ومن انتقائيته للنصوص القرآنية والتراثية، واحتكاره حق تفسيرها وحده، ومن قصوره المعرفي بالتاريخ والفقه الشرعي، ومن اللاعقلانية التي تواكب خطابه، ومن خروجه بمريديه من العصر، على الرغم من كل ذلك فقد أضحى له دور مهم في التوجيه، بسبب استناده إلى الدين، وخلو الساحة له، والارهاب الفكري الذي بثه في الكافة. على أن عطاءه وتوجيهاته الثقافية تظل في الواقع أقل بكثير مما أثير حولها من الدعاية، ويظل أنصاره في جمهرتهم فريقاً محدوداً ضمن الأكثرية العربية الصامتة، والاستجابة لتوجهاتهم محصورة في فئة الفتيان بأوائل الشباب حتى إذا وعوا الحياة تخلى بعضهم عنه وأنكر بعض.

ـ ٩ـ

ولا نستطيع أن ننسى من متغيرات هذه الفترة هذا العاصف الآخذ اليوم بتلابيب الدنيا. ونقصد الثورة التقنية العلمية التي تعجن العالم كله من جديد وتلتقي فيها نتائج تطور الكومبيوتر مع عالم الاتصالات ودنيا المعلوماتية وأخطار الذرة النووية، مع الهندسة الوراثية وهزيج الصواريخ والأقمار الصناعية. هذه المعجزات ألقت إلى الشيطان بالمنظومات الفكرية السابقة لمصلحة عالم جديد من الفكر له حتى لغته ورموزه. والمثقف العربي لهاث وراءه، لا يكاد يلم بشيء منه حتى يفاجأ بجديد آخر بعده، ثم بأكثر جدة منه. فمن ذا الذي يستطيع اللحاق في الأوضاع الحالية للوطن العربي؟ ومن ذا الذي يمكنه نقل رسالة الفكر، وأهم ردود فعله هو الذهول المدمر؟ لا سيما وقد استقطبت هذه الثورة الفريدة في تاريخ الإنسانية كل نزيف العقول في العالم الثالث، ومن الوطن العربي الذي أفرغ من خيرة أهل الفكر فيه؟ هذه التطورات في الفكر العالمي تركت المثقف العربي في حال من العطالة يشعر معها وكأن أقدامه تسير به إلى الوراء، وإلى ما وراء الوراء. وأن رسالة فكره وعطائه وتوجيهاته مهترئة حتى قبل أن ينشرها، وأنها غير ذات موضوع إن لم تصبح من التاريخ القديم.

وتصل مصاعب المفكر العربي أوجها في المصائب السياسية المتوالية على رأسه. إنه لا يستطيع إلا أن يعيشها، ومن شأنها أن تزيد في إرباك الفكر وتعقيد المسالك أمامه، وفي تشويه الرؤية وإضعاف الاحتواء الفكري لها. وإذا لم نذكر من المحطات المدمرة زيارة الرئيس السادات للقدس، ولا استسلام كامب ديفيد وتمزق

الآراء والأقلام حوله، ولا مؤامرة حرب الخليج وما نجم عنها من شق العرب عربين متعادين، وما أوقعته من تناقض الأفكار والتوجيهات، ولم نذكر الانتحار العلني للثورة الفلسطينية وللمبادئ في اوسلو، ولا الصداقة التي مضى عليها في السر ٢٥ سنة بين الصهيونية وبعض الملوك قبل أن تدفع بصلح وادي عربة؛ إذا لم نذكر ذلك كله واكتفينا بالاشارة إلى ما يراد منا، من أن ندور على كعوبنا ١٨٠ درجة ونسمي العدو صديقاً، والمنحاز حكماً، والاستسلام سلماً، ومهادنة العدو عقلاً ومنطقاً وحكمة، والتسليم بفلسطين كلها تسامحاً وكرماً، لكفى ذلك لكي يدخل الفكر العربي في حالة ذهول. لقد شلت هذه الأحداث المتوالية مصداقية العطاء الفكري والتوجيه الثقافي الذي أمضى المثقفون العرب خمسين سنة في بحرانه يبنون ويبرهنون، وأجهزت على البقية الباقية من إيمان الناس بالفكر والثقافة وأي مبدأ من المبادئ.

لهذا كان العطاء الفكري الباقي في السوق مشوشاً يشوبه القلق والحذر، وهو إلى ذلك عناصر شتى من مصادر متباينة ومجتمعات متباعدة، أو هو قديم تراثي انتزع من إطاره التاريخي، أو أكل عليه الدهر وشرب، أو هراء مكرور لا تقف العين عنده، أو فكر هش غير متماسك وتوجهات لا رابط بينها، ذلك أن الفكر لم يعد قائداً له القرار ولا حتى مستشاراً عند الملمات، وإنما هو فتات أفكار كما تجمع الأنعام الكلأ من مختلف المراعي. ولا عجب بعد هذا أن تتوزع المثقف التيارات، بل أن يصبح المثقف في جزيرةٍ وحده متفرداً، ولا تفرد النساك أو سجين الزنزانة يلوك أحلامه!

المشكلة في النهاية هي أن المفكر العربي واقع اليوم في حالة حصار عصيبة خانقة. والمشكلة الأشد أن الفكر لا يستطيع أن يستقيل، فصاحبه ملتزم بالرغم عنه، والفكر نفسه هو في مقدمة ما يتعرض اليوم للتدمير. وإذا كانت يد الغرب تلعب ما شاءت في هذا الميدان، فلأن الغرب نفسه يعلم أن الحرب والسلم إنما يبدأ كلاهما في الرؤوس.

وعلى مشارف القرن الحادي والعشرين يقف المثقفون العرب، وقد انقسموا فريقين:

ـ جماعة عندها الكثير مما تعطيه، لكنها محرومة حتى من الكلمة، ويصل حرمانها إلى درجة الوقوع في قبضة زوار الليل أو الرصاصة من مسدس أخرس، فهي مصابة بفقر العطاء.

ـ وجماعة مقابلة تساير الموجة: تنافق للسلطان أو تسالم العدو والأجنبي على

الرغم من كهنوتها الفكري، فهي ترتكب الخيانة العلنية للفكر والثقافة. وما أحقر خيانة الكهان!

وبين هؤلاء وهؤلاء مسرب للهاربين. بعضهم نزيف إلى بلاد الله وبعضهم إلى الصمت المطلق.

فمن هو وأين هو «المهدي» المنتظر؟

الفصل الثامن

عطاء المثقف العربي:
في التوجيه الاجتماعي والسياسي

عبد الإله بلقزيز(*)

لم يستطع أحدٌ أن يحوّل موضوعات العالم الخارجي ـ الطبيعي والإنساني ـ إلى موضوع للتأمل ولإنتاج المعارف والأفكار والتصورات والأنساق النظرية كما استطاع المثقف ذلك؛ محوّلاً عملية التفكير ـ وهي نشاط ذاتي ـ إلى ممارسة **اجتماعية** تنشأ عنها **بنيات ذهنية** تصير ـ بفعل التمثّل الجماعي لها ـ إلى **حقائق مادية موضوعية**. نظرتُنا المنظمة إلى الكون وإلى المجتمع والمؤسسات وظواهر الوجود المختلفة تدين إلى الفعالية المعرفية التي مارسها هذا الكائن المتميز عبر التاريخ. إنها مساهمته الكبرى ـ في المجتمع والحضارة والتاريخ ـ في تحقيق الإدراك الإنساني للعالم. ومع ذلك كله، لم يستطع المثقف أن يحوّل ذاته، كينونته الفكرية، حرفته العقلية، إلى موضوع للتأمل بالقدر الذي فعله مع موضوعات العالم الخارجي الأخرى. نعم، عرف الفكر البشري منذ القديم اهتماماً بالمعرفة **كموضوع** للتحليل والوصف والتفكير، ونشأ مبحث خاص بها ـ منذ الإغريق ـ إسوة بمبحث الوجود (ontologie)، ومبحث القيم (axiologie)، هو **مبحث المعرفة** أو «نظرية المعرفة» الكلاسيكية (gnoséologie). وداخله، تساءلت الفلسفة في معنى أن يَعْرِف الإنسان، وما إذا كان ممكناً أن يعرف، والأدوات التي يتوسّل بها للمعرفة (العقل أم الحسّ أم الحدس intuition؟)، والحدود التي يمكن أن تبلغها قدرته على المعرفة (نسبية أم مطلقة؟)؛ وتطوّر ـ عبر التاريخ الخاص لتراكم المعرفة ـ كي ينتج في

(*) مفكر مغربي وأمين عام «المنتدى المغربي العربي».

العصر الحديث «فلسفة العلوم» ثم الايبيستيمولوجيا[١]. غير أنه، في ذلك كله، لم يفعل هذا الكائن المفكّر سوى أنه حوّل بضاعته (أي المعرفة) إلى موضوع للتفكير والتأمل، ولم يحوّل منتج هذه البضاعة (أي المثقف) إلى موضوع رديف للأول. وهنا وجه المفارقة: أن يكون العارِف آخر من يعرف نفسه!

نعم، في كل تاريخ الفكر، شغل المثقف حيّزاً ما من الاهتمام: وُصِف في ميدان حرفته؛ حيكت قصص عن علاقته بالسلطان وبالمجتمع؛ انشغل بانتمائه الاجتماعي... الخ. لكن هذه الأدبيات لم تذهب بعيداً في صوغ تساؤلات نظرية أعمق عن فئة المثقفين. وإذا ما استثنينا المساهمة الڤيبرية والمساهمة الغرامشية في الموضوع، وما تلاهما من مساهمات استطرادية على حاشية هذين المتنين، لا نعثر على رصيد كاف من التصورات النظرية المنظومية لفئة المثقفين ولأدوارها في حقل المعرفة والمجتمع يوازي ما تمَّ إنجازه حول فئات وطبقات أخرى من المجتمع. ولعلّ ملاحظة هذا الفقر المعرفي تصبح أوضح وأدعى إلى الاستغراب حين انتقالنا إلى ما كُتب عن الموضوع في إطار الفكر العربي المعاصر: يكاد المثقف ـ على فرط ما سال من مدادٍ حوله ـ يكون ذلك الكائن العصي على التعريف، المفتوحة فعاليته على كل الأدوار من دون تحديد!

سننصرف، في هذا النص، إلى محاولة تحديد نوع الأدوار التي يفترض في المثقف (والحديث سيجري ـ حصراً ـ حول المثقف العربي) أن يؤديها داخل ميدان متعيّن هو **الاجتماع والاجتماع السياسي**. وغنيّ عن البيان أن هذا يقع ضمن مسعىً أشمل هو تعريف المثقف؛ لكنه سيسلك نوعاً مختلفاً من التعريف. ذلك أن التعريف ـ في هذا الباب ـ ضربان: إما **تعريف ماهوي** ننصرف فيه إلى تعيين **ماهية** المثقف، أي جوهره المطلق، أو **تعريف وظيفي** ننتبه فيه إلى ما يكوّن عناصر التحديد لدى المثقف من خلال **الشكل المادي** الذي تتجلى فيه فعاليته، أي ما يمكننا الاصطلاح عليه **بالوظيفة** التي يشغلها في الحقل الاجتماعي والثقافي. ومع أننا نميل إلى الاختيار المنهجي الثاني، فإننا ندرِك أن إنضاج التفكير في وظيفة المثقف في التوجيه الاجتماعي والسياسي تفترض ـ ابتداء ـ التساؤل في نوع **البضاعة** التي يحمل ويتحدَّد بواسطتها كمثقف، وبها يمارس ما يفترض أنه يمارسه من أدوار.

---

(١) انظر في هذا الصدد: Robert Blanché, *L'Epistémologie*, que sais - je; no. 1475 (Paris: Presses universitaires de France, 1972), et

محمد عابد الجابري، **مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي**، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤).

يتعلق الأمر - إذاً - بمحاولة أولية للتفكير - في مفهوم المثقف من خلال «رأسماله» الثقافي بما يسمح بعزله عمَّن قد يتداخل معه في المعنى ممن يشتركون معه في ميدان إنتاج المعاني والرموز.

أولاً: المثقف

من هو المثقف: حامل المعرفة؟ أم الكاتب والمبدع؟ أم الداعية إلى مشروع؟ هل كل معرفة تُدْخل حاملها حكماً في عداد المثقفين؟ ماذا عن المعارف الامپيريقية (التجريبية) التي في وسع جميع الناس؟ وهل كل كتابة تجيز له الانتماء إلى فئة المثقفين؟ ماذا عن الكتابة الدواوينية: هل تحوّل جيش البيروقراطيين الإداريين إلى مثقفين؟ ثم هل تكفي الدعوة إلى مشروع كي تمنح صاحبها صفة المثقف: إذن ماذا عن رجال السياسة والعمل الحزبي، بل والعسكر في حالة الوطن العربي وبلدان الجنوب: هل يحتسبون في خانة المثقفين؟!

تهتم هذه الأسئلة بإثارة الانتباه إلى صعوبة تعيين موقع المثقف داخل شبكة من الأسئلة ومن عناصر التحديد مفتوحة على اجابات متنوعة تعوض أكثر مما تُيسّر سؤال التعريف. لنبدأ بالتأمل فيها قصد فك خيوط التشابك:

١ ـ حامل المعرفة

من المهم، هنا، التذكير بما درج عليه القدماء من تصنيف للناس إلى «خاصة» و«عامة». إذا تجاوزنا الأسباب الاجتماعية والسياسية التي صنعت في الوعي والاجتماع: العربي ـ الإسلامي، تراتبيةً تفاضلية على قوام الجاه والشرف والثروة والنسب إلى البيت الشريف[٢]... الخ.، سنجد أن معياراً رئيساً من معايير ذلك التصنيف إلى «عامة» و«خاصة» كان دائماً هو **امتلاك أو فقدان الرأسمال المعرفي كرأسمال نظري**[٣]. إن المعرفة التي استحقت هذا الاسم عند القدماء هي

---

(٢) يدخل في عدادها الوجهاء، الأشراف، الأعيان وحاشية السلطان... الخ.

(٣) لعل تصنيف ابن رشد في كتابه: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **فصل المقال ما بين الشريعة والحكمة من الإتصال، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، المثال الأقصى وضوحاً لتشغيل هذا المعيار. بل إن ابن رشد يذهب بتلك التراتبية العلمية التفاضلية أبعد من ذلك حين يميز بين المراتب المعرفية الثلاث لـ «الخاصة»: المعرفة البرهانية، والمعرفة الجدلية، والمعرفة الخطابية. إنه تمييز داخلي مضاعف بين خاصة الخاصة وعامة الخاصة.

المعرفة النظرية أما المعرفة «العامية»[٤] فهي ليست أكثر من تمثلات تجريبية زائفة لأشياء العالم. وفي هذا، لم يفعل الوعي العربي ـ الإسلامي الوسيط أكثر من ترداد الفكرة الاغريقية القديمة عن المعرفة، والتي قامت على تبجيل النظر التجريدي والتأمل، وعدّه الشكل الوحيد لتحصيل **الحقيقة** وإدراك **الجواهر**، في مقابل الحط من الحسّ والتجربة وما يحصلان عنهما من «معارف»[٥].

ما كان في ذهن القدماء الإغريق والعرب ـ انطلاقاً من التصنيف المعرفي المشار إليه ـ اعتقادٌ بامكانية قيام معرفة تلقائية من دون فعل نظري (هي غير تلك التي يحملها «عوام» الناس). وبالمثل فإن المعرفة المعاصرة، منذ سپينوزا وهيغل وماركس إلى باشلار وألتوسير، قدمت تصوراً مشابهاً عن العلاقة بين تصوراتنا عن أشياء العالم الخارجي وبين تلك الأشياء **في ذاتها**. قوام هذا التصور أن المعرفة **ليست معطىً** نتلقاه من الخارج، من العالم الموضوعي، بل هي عملية **إعادة بناء الواقع الخارجي في الذهن**؛ إنها **ممارسة نظرية** صرف[٦]. وبذلك، فهي (أي المعرفة) تمثل **قطيعة ايپيستيمولوجية** مع «المعرفة التجريبية ـ الحسية». إن الفلاسفة المعاصرين يعيدون بدورهم إنتاج التمييز بين المعرفة النظرية والمعرفة العامية من حيث إن الأولى بنائية بينما الثانية انطباعية[٧].

نستفيد مما ذكرناه أعلاه تعريفاً إجرائياً للمثقف قوامه أن المثقف هو **حامل المعرفة بوصفها عملية تمثل نظري** للموضوعات الخارجية. ليست تهمُّ درجة الصدق أو الحقيقة في ذلك التمثل، ولا الأدوات التي يتوسل بها (تجربة علمية، استنباط فلسفي، استقراء تجريبي، استنتاج رياضي... الخ.)، المهم أن عملية المعرفة، أو

---

(٤) ليست «الحكمة العملية» عند فيلسوف مسلم كابن سينا (وهي التي تتصل بالأخلاق والسياسة وتدبير المنزل...) مرادفة لـ «المعرفة العامية» أو مقابلة للمعرفة النظرية؛ إنها معرفة ـ في المقام الأول ـ خلاف «العامية»، لكن موضوعها ليس نظرياً مجرداً كالثانية (الإلهيات أو الحساب أو المنطق)، وإنما هو ملموس عملي. وهذا أساس التمييز بينهما.

(٥) ربما كانت الأبيقورية استثناء في الصرح الفلسفي اليوناني القائم على الركيزتين الأفلاطونية والأرسطية.

(٦) يقدم لوي التوسير في كتابه تحليلاً غنياً للعلاقة بين الفكر والواقع يستعيد فيه بشكل خلاق تحليل غاستون باشلار للعلاقة بين العلم (الفكر) والطبيعة (الواقع). انظر: Louis Althusser, *Lire le capital* (Paris: F. Maspéro, 1971).

(٧) عند المحدثين، تكون المعرفة غير المبنية داخل النظام العلمي التجريبي (الفرضي ـ الإختباري) أو داخل النظام العقلاني الأكسيومي (axiomatique) (الفرضي ـ الإستنباطي) معرفة غير مبرهَن على صدقها العقلي أو الموضوعي. ولا يختلف الأمر ـ في هذا ـ عند القدماء: فالمعرفة القائمة على غير دليل مادي أو منطقي هي في عداد المعرفة الظنية.

عملية إنتاج المعرفة تجري من خلال بناء المادة الأولية (أي الموضوع) في الوعي، وتشغيل منظومة مفاهيم معينة لبناء صورة ذهنية عن الموضوع المفكر فيه. وغير خاف أننا نستطيع أن ندخل في دائرة هذا التعريف سائر أصناف المثقفين الذين نعرف، من علماء، وفلاسفة، وفقهاء، ومفكرين في حقل الاجتماع والسياسة وسواهم. الجامع بين هؤلاء كافة اشتراكهم في **القدرة على صوغ صورٍ نظرية** عن موضوعات العالم الخارجي: الطبيعي والإنساني، **ووعيهم** بهذه القدرة التي يتحوَّزون، وبما يحصل عنها من أوجه العلم بالأشياء. هكذا ننتهي إلى تعريف للمثقف بالقول إنه **منتج الوعي**. وسنرى، في ما بعد، ما هي الوظائف التي تؤديها عملية إنتاجه الوعي ذاك في الحقل الاجتماعي.

المثقف ـ في هذا المعنى هو **العارف**، أي المالك للرأسمال الرمزي المعرفي. على أن هذا الرأسمال يبدو ـ في مرحلة أولى ـ رأسمالاً **فردياً**. فهو وحده من يتمتع به. وتمتعه به قد يكون على صورتين: **رمزية ومادية**. التمتع الرمزي حاصل في ما يحققه من إشباع نفسي جراء شعوره بامتلاكه «الحقيقة» أو، أقلاً، المعرفة؛ وقد ينجم عنه، استطراداً، الشعور بالتميز داخل نظام التراتب التفاضلي الرمزي من حيث هو مالك للعلم. بينما قد يتجلى التمتع المادي في ما يمكن أن يجنيه من عائدات اقتصادية جراء توظيف خبرته العلمية والمعرفية. على أن الفارق بين الوضعين الاعتباريين (الرمزي والمادي) لا يعود مجرد فارق كمي ـ درجي بسيط، بل يتسع ليعيد تعريف طبيعة بضاعته (أي المعرفة). في الوضع الأول، يكون المثقف حاملاً لـ **رأسمال اجتماعي** في مواجهة المجموع الاجتماعي الذي ينتمي إليه، وداخل حقل إنتاج الرموز والقيم الذي يُؤطِّر ممارسته النظرية. إنه هنا **المالك المباشر للإنتاج** (الرمزي) ولـ **وسائل الإنتاج** إذا ما استعرنا منظومة مفاهيم المادية التاريخية. أما في الوضع الثاني، فيصبح مالكاً **قوة عمل** يبيعها في السوق السياسية والإدارية على قاعدة **علاقة أجرية** تشده إلى المالك الفعلي الذي تؤول إليه عائدات الخبرة العلمية الموظفة (الدولة مثلاً)[٨]. واضح، إذاً، أن الانتقال من مالك الرأسمال الرمزي إلى بائع قوة العمل يعيد تعريف بضاعة المثقف تعريفاً مزدوجاً:

---

(٨) كان القدماء يستنكفون، في البدء، عن الكسب والمعاش من «حرفة» الرأي والكتابة، وكانوا يرتزقون من صنائع وحرف أخرى. لكن أمرهم مع اتساع نطاق التنظيم السياسي للدولة العربية ـ الإسلامية آل إلى خلاف ذلك، وقد ذكر ابن خلدون كيف أن تقسيم العمل بين السلطان والعالِم اقتضى أن أصبح العلم «... من جملة الصنائع والحرف. واشتغل أهل العصبية بالقيام بالملك والسلطان، فدفع للعلم من قام به من سواهم، وأصبح حرفة للمعاش...». انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة** (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤)، ص ٦٠.

المعرفة في ذاتها، والمعرفة في **صيرورتها خارج حقل الإنتاج الرمزي**، أي حين تتعرض إلى التَّبضيع وتتحول إلى **سلعة**[٩].

حين لا تصبح المعرفة فعلاً مطلوباً لذاته، تتخلّى عن وظيفتها التقليدية: البحث عن «الحقيقة»، ليؤول أمرها إلى إعادة تشكيل جديد لدورها خارج حقل النظر، أي **بعيداً عن معيار الخطأ والصواب**. وقد يكون هذا الدور الجديد هو خدمة رسالة في حقل مادي ما، قد يتحوّل وازعها إلى الربح الشخصي، أو إلى خدمة هدف سياسي أو اجتماعي. في الأحوال جميعها، يطرأ تحوّل جوهري على المبدأ الذي تقوم عليه: لا يعود هذا المبدأ هو الحقيقة، بل هو **المصلحة**. ها هنا يتحول المثقف من عارفٍ، يحمل رأسمالاً معرفياً نفيساً، إلى داعية يعيد صوغ الأشياء صوغاً **معيارياً** (لا موضوعياً) على مقاس **الحاجة** التي تصبح مؤسس فعله المعرفي وخلفيته التي تصنعه. ننتقل، هنا، من لحظة الوضعانية إلى لحظة التفكير الايديولوجي. إنه ثمن خروج الفكر من عليائه النظري وتماسه مع الواقع المادي. أو قل هو الشكل الطبيعي الذي يقود إليه التجنيد الإنساني للوعي في معركة الحاجة. ها هنا، نحن على أعتاب لحظة أخرى من وظيفة المثقف... ومن «هويته».

٢ ـ الداعية

حين نصف انتقال المثقف من لحظة المعرفة الخالصة إلى لحظة المعرفة المجنَّدة بأنه انتقال من الوضعانية ـ ذات الادعاء الأكاديمي الكثيف ـ إلى الايديولوجيا، لا يحمّل هذا المفهوم الأخير بالشحنات القدحية التي عادة ما اكتنز بها عند كثير من مستعمليه. إننا نأخذ الايديولوجيا، هنا، بمعنى مجموع التصورات أو التمثلات التي يكوّنها فرد أو جماعة (فئة، طبقة، أمة) عن العالم الخارجي في محاولة لإدراك ذلك العالم والتكيف معه نوعاً من التكيف وفق ما لديها من حاجات مادية أو رمزية. إننا نفهمها في **شكل وجودها** لا في قيمتها المعرفية، أي في مدى ما تتمتع به من صدقٍ أو تمتنع به عن الصدق...

ثمة من يقررون أن الأفكار **تتساوى في قيمتها** إذا ما أُخذت **بمعيار** الصدق والكذب أو الصواب والخطأ، أي إذا ما كانت فكرة «الحقيقة» هي **المبدأ** الذي

---

(٩) شبيه أمر المعرفة ـ هنا ـ بالمنتوج المادي كما وصف ماركس خصائصه في **رأس المال** مميِّزاً بين قيمتيه: **الإستعمالية** (valeur d'utilisation)، حيث يكون للإستخدام الشخصي، **والتبادلية** (valeur d'échange)، حيث يتحول إلى سلعة.

يكون عليه عيارها. ليس من شك في أن المدافعين عن النزعة البراغماتية هم في عداد من يدافعون عن هذه القاعدة ويأخذون بها. ولكن، من المفيد أن يعترف المرء بأن القائلين بها إنما يرددون ـ وعوا ذلك أم لم يعوه ـ دروس المراجعات المعرفية النقدية المعاصرة التي وجهت ضربة قاصمة إلى فكرة «الحقيقة» منذ الهندسات اللاإقليدية في القرن التاسع عشر إلى نظرية الاحتمال المعاصرة في الفيزياء. وعليه، علينا الاعتراف بأن «الحقائق» الميتافيزيقية التي يحملها رجال الدين تتجاور في القيمة المعرفية مع أفكار أكثر الفلاسفة العقلانيين الأشاوس إغراقاً في التجريد الرياضي والمنطقي. ولعل ذلك ما يحمل كثيرين ممن غادروا، منهكين، ضفاف البحث المستحيل عن «الحقيقة» على أن يعيدوا تقييم الأفكار انطلاقاً من مرجع آخر مختلف هو **المصلحة** بدل اليقين، أي من مرجع يكون عيار قيمة الأفكار فيه هو مدى ما تتمتع به من قدرة على انجاز أهداف معينة.

حين نفكر في المثقف الذي يتحول رأسماله المعرفي إلى أداة من أدوات إنتاج المصلحة وصونها، فنحن نفكر في نموذج **المثقف المندمج**، أي العضوي. وليس الاندماج هنا سوى ربط الممارسة النظرية بالحقل الاجتماعي كائنة ما كانت طبيعة الالتزام(١٠) الذي يعبر عنه ذلك المثقف. إنها انتقال بها من ممارسة معرفية صرف إلى ممارسة اجتماعية. ولعل هذه الوظيفة المركزية في ممارسة المثقف هي ما يعنينا،

---

(١٠) بين مفهوم المثقف العضوي، لدى أنطونيو غرامشي، والمثقف الملتزم، لدى جان پول سارتر، بعض الإختلاف الناجم عن رؤية نوع الممارسة التي يدافع عنها المثقف: هل هي ممارسة إجتماعية مجردة أم متعينة في دائرة طبقية محددة. إذا كانت وظيفة المثقفين العضويين في منظور غرامشي كامنة في ما يقدمونه للمجموعات الإجتماعية (الطبقات) المرتبطين بها من أدوار من قبيل كونهم «يمنحونها تجانسها ووعيها بوظيفتها الخاصة، ليس في المجال الإقتصادي فحسب، بل أيضاً في المجال السياسي والإجتماعي»، الأمر الذي يعني أن العضوية هنا علاقة عامة بين المثقف والمجموعة الإجتماعية التي ينتسب إليها بقطع النظر عن طبيعتها، فإن سارتر يفهم الإلتزام ـ حصراً ـ على أنه التزام المثقف قضايا الشعب والطبقات الكادحة، بما يتفرع عن ذلك من جدول أعمال ثوري من أهم بنوده:

«الصراع ضد الإنتعاش الدائم للأيديولوجيا في الطبقات الشعبية، أي تدمير كل التمثلات الايديولوجية، في الخارج والداخل، التي تصنعها عن نفسها وعن السلطة...

استعمال الرأسمال المعرفي... قصد الرفع من الثقافة الشعبية...

... تجذير الفعالية المتحركة...»

وهو ما يعني أن مفهوم المثقف العضوي عند غرامشي أقرب إلى الاستعمال العلمي من مفهوم المثقف الملتزم الذي يظل مشبعاً بنزعة أيديولوجية كثيفة. انظر في هذا الصدد: Antonio Gramsci, *Gramsci dans le texte*, recueil réalisé sous la direction de François Ricci en collaboration avec Jean Bramant (Paris: Editions sociales, 1975), p. 597, et Jean Paul Sartre, *Plaidoyer pour les intellectuels*, idées; 274, philosophie ([Paris]: Gallimard, [1972]), pp. 73-74.

في المقام الأول، ونحن نحاول أن نقارب مجال اشتغاله النظري في الحقلين الاجتماعي والسياسي في الوطن العربي.

هل يعبر لفظ المثقف عن هذا المعنى في اللسان العربي؟

لا نجد دليلاً على ذلك. الأرجح أن تعريفه في اللسان لم يبرح لحظة المعرفة عنده. فنحن نقرأ في **لسان العرب** شرحاً لمادة **ثَقِفَ** كما يلي: «ثَقِفَ الشيء ثَقْفاً وثِقَافاً وثُقُوفَةً: حَذَقَهُ. ورجُلٌ ثَقْفٌ وثَقِفٌ وثَقُفٌ: حاذقٌ فَهِمٌ...»(١١). لا يوجد المثقف ملفوظاً هكذا في اللسان العربي الكلاسيكي، لكنه موجود في مضمون فعله الثقافي كفعل معرفي (أي الحاذِقُ الفَهِم). على أن التجربة التاريخية للمجتمع العربي ـ الإسلامي الوسيط احتفظت لنا بما يستفاد منه أنها عرفت هذا النوع من المثقف المندمج، ويتعلق الأمر بمثقف السلطان ومثقف «العامة».

يزخر التاريخ العربي بفائض من نماذج المثقفين الذين ارتبطوا في وظيفتهم الفكرية بالسلطان السياسي وظلوا جزءاً أصيلاً من كيانه(١٢)؛ لكنه أفادنا بوجود نماذج أخرى منهم انصرفت عن السلطان لتنصرف إلى «العامة» وشؤون الشرع مُعْرِضَةً عن كل ما في أمره أن يتوسل بالضرورات عذراً تتجوّز به المحظورات. وقد حصل ذلك غالباً حينما عجزوا عن إقامة توازن ـ بدا لهم مستحيلاً ـ بين الدفاع عن الخلافة، والسياسة الشرعية قوامها(١٣)، وبين الدفاع عن النظام القائم: نظام الدولة السلطانية، الذي جاء ثمرة انقلاب الخلافة إلى «مُلكٍ عضوض». ولما كان عليهم أن يلاحظوا كيف تميل حركة الدولة إلى الزيغ عن الشرع والتحلل من

---

(١١) أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، ١٥ مج (القاهرة: دار المعارف، [د.ت.])، مج ١، مادة: ثقف، ص ٤٩٢.

(١٢) تمكن مراجعة عينة تمثيلية من النصوص التي عبر فيها مؤلفوها عن موقف الإلتزام بموقع الدفاع عن السلطان وإسداء النصح له. من بين أهمها، انظر: أبو القاسم عبد الله بن يوسف بن رضوان البخاري المالقي بن رضوان، **الشهب اللامعة في السياسة النافعة**، تحقيق علي سامي النشار (الدار البيضاء: دار الثقافة، ١٩٨٤)؛ أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي، **سراج الملوك** (الإسكندرية: المطبعة الوطنية، ١٢٨٩هـ)؛ أبو الحسن علي بن محمد الماوردي: **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧٨)، و**قوانين الوزارة وسياسة الملك**، تحقيق ودراسة رضوان السيد (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)؛ أبو بكر محمد بن الحسن المرادي، **الإشارة إلى أدب الإمارة**، دراسة وتحقيق رضوان السيد (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)، وأبو عبد الله محمد بن علي بن الأزرق، **بدائع السلك في طبائع الملك**، تحقيق وتعليق علي سامي النشار، سلسلة كتب التراث؛ ٤٥، ج ١ (بغداد: منشورات وزارة الإعلام، ١٩٧٧)، ج ٢ (بغداد: منشورات وزارة الإعلام، ١٩٧٨).

(١٣) لمزيد من التفاصيل، انظر: عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، ط ٢ (بيروت: دار التنوير؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٣)، ص ١٠١ ـ ١٠٥.

فريضة الجهاد، فقد انصرفوا إلى تحقيق هدف وحيد: الدفاع عن الشرع في وجه الخارج وفي وجه الدولة على السواء[١٤].

وليس من شك في أن الفقهاء كانوا، في امتداد التجربة الحضارية العربية ـ الإسلامية الوسيطة، الفئة الأكثر ارتباطاً بـ «العامة» وبشؤونها الحياتية من ضمن الفئات المالكة الرأسمال المعرفي. ويجوز وصفهم بأنهم كانوا **المثقفين العضويين** للمجتمع العربي ـ الإسلامي! لم يكن الفلاسفة يملكون جَلَدَ الاتصال بعالم الوقائع اليومية، ولا كان علماء الكلام يرغبون في ذلك: كانوا أهل نظر وتأمل في **الكليات** وفي عالم المجردات، بل هم كانوا يصرّحون كثيراً بمواقف الاحتقار تجاه الفكر الذاهل عن الجدل والبرهان، المنغمس في الخطابة والظن والقياس البياني. وهم في ذلك يعنون فكر الفقهاء المنغمس في لعبة القياس الشرعي وحرفة الافتاء. أما المتصوفة، فلم يرثوا من الفلاسفة غير نزعتهم إلى التجريد وانصرافهم عن عالم المحسوسات. وهم إذ شاركوا الفقهاء إيمانهم بالمطلق الديني وبفكرة التوحيد، أسقطوا التوسل بالنصوص لمعرفة الحق، وانصرفوا إلى الحدس والوجد طريقا لمعرفة الحق، وأسقطوا الرسوم والأقوال والحواس[١٥] لرياضة النفس على الشفوف إلى عالم الحق المطلق، وتحقيق تطهير يحرر النفس من أدران الجسد حتى تكون أهلاً للحلول. وفي الأحوال جميعاً، لم يبق في ميدان «العامة» من ينافس الفقيه في ثروته الرمزية: **اكتساب السلطة المعرفية في رأي الناس واستمالة الجمهور**. ولقد استطاع هذا المثقف العضوي أن ينهض بهذا الدور بدءاً من حدوده الدنيا (أي فقه الحيض والنِّفَاس ونوازل الأحوال الشخصية) وانتهاء بدوره السياسي في تأليب «العامة» على السلطان أو في الافتاء بشرعيته وبوجوب مصالحتها مع السلطان.

وكما التزم الفقيه برسالة الشرع داعياً «العامة» إلى الانضباط إلى أحكامها في شؤون الدنيا والدين ـ متخذاً من العقيدة سلطة وإطاراً مرجعياً ـ فعل المثقف العربي الملتزم الحديث، إذ توجّه إلى «الجماهير» برسالة النهضة والتقدم، داعياً إياها إلى تحقيقها متخذاً من الفكرة الوطنية أو القومية أو الاشتراكية الإطار المرجعي لصناعة مشروعه. انصرف الفقيه التقليدي إلى برنامج **دعوي** يخاطب **المؤمنين** مستنفراً فيهم عقيدتهم الدينية؛ بينما انصرف المثقف الحديث إلى برنامج **دعوي** يخاطب **المواطنين**

---

(١٤) آخر الأمثلة المعاصرة ما كتبه سيد قطب عن «الحاكمية». وتمكن العودة إلى نص مرجعي حديث في هذا المعنى للفقيه المغربي محمد بن جعفر الكتاني، **نصيحة أهل الإسلام**، تحقيق إدريس الكتاني، ط ٢ (الرباط: مكتبة بدر، ١٩٨٩)، وقد حرره مؤلفه عام ١٩١١.

(١٥) لقد كان هؤلاء «أصحاب أحوال لا أرباب أقوال» بعبارة الغزالي.

مستنفراً فيهم مشاعرهم الوطنية والقومية. ليس الخلاف بينهما كبيراً في المنطق: كل منهما **داعية** أو صاحب رسالة أو مشروع؛ ربما كان الخلاف بينهما في **نوع الأدوات** التي توسَّلا بها لاستمالة الجمهور.

نتأدّى من هذه الاشارات إلى القول إن المثقف الذي يعنينا التفكير في حرفته هو ذاك الذي يحمل معرفةً يفهم منها أنها واسطته إلى أداء دور وظيفة(١٦) في حقل يقع خارج فرضية «الحقيقة» هو حقل الاجتماع الإنساني (وفي موضوعنا الاجتماع العربي المعاصر). هذا يعني في لغة المعرفة أننا لن نهتم بصناعة المثقف **في ذاتها**، أي من حيث هي أساليب في النظر وبناء المعارف، وإنما سنكتفي من الاهتمام بالانتباه إلى نوع **الآثار** التي تُحدِثها تلك الصناعة في الحقلين الاجتماعي والسياسي بعيداً عن البحث في طبيعة بنائها. وبَيّن أن ذلك ينقل خطابنا في الموضوع من ضفة المقاربة الايپيستيمولوجية إلى رحاب المقاربة التي تشتغل داخل الحقل المنهجي للسوسيولوجيا الثقافية وعلم الاجتماع السياسي.

ثانياً: المثقف والمجتمع

بين المثقف العربي والمجتمع العربي علاقة. إنها أكبر من مجرد علاقة بين فرد وكيان جمعي ينتمي إليه. هي ـ بالأحرى ـ علاقة **بنيوية**، علاقة بين بنيتين، هما البنية الثقافية والبنية الاجتماعية. أو قل هي علاقة بين **الحقل الثقافي والحقل الاجتماعي**. التعبير عن هذه العلاقة بمفهوم البنية وبمفهوم الحقل (champ) ليس ترفاً نظرياً. إنه تمثل للروابط **المعقدة** بين إنتاج الرموز وبين الواقع المادي الاجتماعي. إنه محاولة نظرية لاستيعاب نوع التفاعل الحاصل بين العلاقات الاجتماعية العامة وبين منظومة التصورات والأفكار التي يجري تداولها بين النخبات أو بين الفعلة الثقافيين(١٧).

لقد قدم المفهوم المادي التاريخي للعلاقة بين الثقافة والاجتماع تصوّراً قضى بوجوب إحكام النظر إلى الإنتاج الثقافي بوصفه واحداً من صور الإنتاج المادي.

---

(١٦) نميل هنا إلى التمييز الذي يقيمه سارتر بين المثقفين الذين يلتزمون بأداء رسالة اجتماعية وبين من يطلق عليهم اسم «تقني المعرفة العملية». انظر: Sartre, *Plaidoyer pour les intellectuels*, pp. 25-28.

(١٧) انظر في هذا الصدد:

Pierre Bourdieu, *Questions de sociologie*, documents (Paris: Minuit, ©1980), pp. 61-67, et

مهدي عامل، **مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الإشتراكي في حركة التحرر الوطني** (بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٣)، ج ١: **في التناقض**، الفصل ١.

وبعيداً عن «حماقات» النزعة الميكانيكية والاقتصادوية التي لم تفهم من هذه الموضوعة غير أن المعرفة انعكاس آلي تلقائي للواقع الاجتماعي (أي الطبقي)، نستطيع أن نستثمر ما تنطوي عليه هذه الموضوعة النظرية من ثراء منهجي يسعف بتكوين رؤية أدق عن نوع الوظيفة التي يؤديها المثقف داخل الحقل الاجتماعي. لعل أبرز ما يعنينا، هنا، في هذه الموضوعة هو التنبيه إلى حقيقتين: **أولاهما** أن الأفكار لا تتناسل من بعضها تلقائياً بعملية إنتاج معرفية معزولة عن الآثار المادية الفعلية لحركة الواقع الاجتماعي في الوعي. **وثانيهما** أن هذه الأفكار ليست مجرد انعكاس بارد لحركة ذلك الواقع، بل هي تمتلك استقلالية نسبية (autonomie relative) إزاءه. هكذا ننتهي إلى الاعتراف بخصوصيتين مركزيتين للمثقف إزاء مجتمعه: **الانتماء والاستقلالية**. يُسقِط الانتماء تطرف النزعة البنيوية التي تفك بنية الثقافة والفكر عن بنية الاجتماع[١٨]، وتسقط الاستقلالية النزعة الميكانيكية ـ الفيورباخية ـ التي تشد بنية الثقافة والفكر إلى بنية الاجتماع.

لعل أهمية هذا التنويه تكمن في أن المثقف الذي نعنيه بالحديث هو، غالباً، ذلك المثقف العربي الذي يلتزم بقضية اجتماعية تقع خارج طبقته التي ينتمي إليها، وهي، بصورة خاصة، البرجوازية الصغيرة. ذلك معناه ـ في المقام الأول ـ أنه يعبر بالتزامه هذا عن الحقيقتين معاً: حقيقة انتمائه إلى طبقة معرضة للتهميش والحرمان، وحقيقة دفاعه عن طبقات كادحة يعقد لها الولاء في مشروع التغيير الذي يتبنّاه.

لقد دار جدل كبير حول طبيعة الانتماء الاجتماعي للمثقف: هل هو ينتمي إلى طبقة بعينها، غالباً ما اعتبرت في رأي المدافعين عن هذه الأطروحة (لينين مثلاً) هي البرجوازية الصغيرة؛ أم أنه محايث لكل الطبقات الاجتماعية، بمعنى أن كل طبقة تنتج مثقفيها، وهذا ما فهمه كثيرون من كتابات غرامشي في الموضوع. من المفيد هنا أن يُشار إلى الخلفية النظرية للموقفين: ينطلق الموقف **الأول** من فرضية تقول بالانفصال بين العمل اليدوي والعمل الفكري، بين المنتجين (العمال والفلاحين) والمثقفين. وهي لا تفعل سوى أنها تعيد إنتاج تصوّر قديم موروث عن الفكر الأفلاطوني ـ الأرسطي. أما الموقف **الثاني**، فيستند إلى فرضية تحاول جسر الفجوة بين العمل اليدوي والعمل الفكري محتسبة حضور كل منهما في الآخر في

---

(١٨) انظر نقداً لهذه النزعة في: Nicos Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales*, petite collection Maspéro; 77-78, 2 vols. (Paris: F. Maspéro, 1971), chap. 1.

شكل ما من أشكال الحضور أمراً متقررا[19]. وبعيداً عن معطيات هذا السجال النظري الخصب ونتائجه، سننصرف إلى التفكير في **أنماط العلاقة التي يقيمها** المثقفون العرب مع المجتمع العربي الذي ينتمون إليه. وغني عن البيان أن ذلك يفتح باب التحليل أمام عملية تصنيف لفئة المثقفين انطلاقاً من الأدوار التي ترسمها لهم الصلة إياها التي ينشئونها مع المجتمع.

١ ـ النزعة الأكاديمية وميتافيزيقا الحقيقة

استولى الشعور على كثير من المثقفين العرب بأن المعرفة غير ذات رسالة إلا خدمة نفسها. إنها (أي المعرفة) هدف مجرد، مطلوب لذاته. وكثيراً ما تعايش هذا الشعور، لدى بعضهم، بآخر قوامه أن تجنيد المعرفة في أية رسالة اجتماعية أو سياسية، تقع خارج حقل التفكير، ليس ضرباً من العبث فحسب، بل فعل حط من المعرفة ذاتها تجبر فيه هذه على التكيف مع مطالب الأهداف التي ترتسم فعاليتها من أجلها.

قد يكون هذا الشعور ثمرة احباط عاشه بعض مثقفينا تحت وطأة اخفاقات أو نكسات ماضية تراءت معها كل فعالية هادفة ضرباً في المجهول؛ وقد يكون ثمرة نقص في الحسّ التاريخي لدى بعضهم الآخر. وفي الأحوال جميعاً، فيه ما يعبر عن أزمة حقيقية في إضفاء المثقف العربي المعنى على حرفته وبضاعته، وفي تمثله دور الثقافة في التاريخ.

يبدو المثقف العربي، المغمور بهذه النزعة، ميّالاً إلى الاشتغال في حقول معرفية بعيدة، نظرياً، عن ميدان النشاط الاجتماعي العملي. أما حين يفكر ـ تحت تأثير هذه النزعة ـ في حقل العلوم الإنسانية أو الاجتماعية، فإنه يصرّ على تقمُّص دور عالم الطبيعة في المختبر[20] حيث التجرد الموضوعي عن الأهواء الايديولوجية

---

(١٩) «لا يمكننا الفصل بين الإنسان العامل (l'homo faber) وبين الإنسان العارف (l'homo sapiens) في نظر غرامشي، إذ «كل إنسان، في النهاية، يمارس، خارج مهنته، فعاليةً ثقافية ما، فهو «فيلسوف»، فنان، صاحب رأي، إنه يشارك في تصوُّرٍ للعالم، له سلوك أخلاقي واعٍ، فإذاً يساهم في دعم تصوّرٍ ما للعالم أو تعديله، أي يساهم في ميلاد أنماط جديدة للتفكير». انظر: Gramsci, *Gramsci dans le texte*, p. 603.

(٢٠) يضع سارتر تمييزاً بين العلماء أنفسهم وبين المثقفين حين يقول: «... لن يُسَمَّى بـ «المثقف» العلماء الذين يشتغلون على تشطير الذرّة لتحسين أسلحة الحرب الذرية، فهؤلاء علماء...، ولكن، إذا اجتمع العلماء أنفسهم ووقعوا بياناً يحذر الرأي العام من استعمال القنبلة الذرية، إذ ذاك يتحولون إلى مثقفين». انظر: Sartre, *Plaidoyer pour les intellectuels* p. 13.

في بناء تصوراته عن الموضوع، والاحترام الحازم للمسافة بين الذات المفكّرة والمادة التي يشتغل عليها التفكير. وهو إذ يأتي الأمر على هذا النحو، يسوق له من المبررات ما يحمي به نفسه من «التهم الايديولوجية»، ومنها (أي المبررات) أن منطق بناء المعرفة الصحيحة هو التزام الحياد العلمي والموضوعية، ونبذ الايديولوجيا وأحكام القيمة حتى في الموضوعات ذات الصلة بحقل الاجتماع والسياسة. . . الخ.

من البيّن أن هذه النزعة الأكاديمية المفرطة ازدهرت ـ أكثر ما ازدهرت ـ في رحاب الجامعات العربية ومعاهد ومراكز البحث العلمي الرسمية. وقد يعتقد لوهلةٍ أن في ذلك بعض الأدلة على قيام تقاليد البحث العلمي في المؤسسة التعليمية والعلمية العربية. والحقيقة أن ذلك ليس صحيحاً، إذ هي ليست ـ في حصيلة التحليل ـ سوى محاولة مؤسسية لفك الارتباط بين المعرفة والمجتمع، بين المثقف والجمهور، ووضع الثقافة تحت الحراسة المؤسسية المشددة. وقد يكون من المفيد هنا أن نشير إلى واقعة دالة: هي أن تيارات العقل العربي المعاصر وتيارات السياسة لم تخرج، في الغالب، من المؤسسة العلمية، بل قامت على هامشها! هكذا نتبيّن أن النزعة الأكاديمية العلمية المزعومة لم تنجب سوى نموذجاً وحيداً للمثقف هو: **المثقف المنفصل**.

لنقل رأياً سريعاً في أكاديمية هذا المثقف المنفصل. ثمة ملاحظتان على مقولته تلك: **أولاهما** أن نزعته الوضعانية الأكاديمية إذ تدعي التجرد عن الأهواء والمصالح والانصراف إلى الموضوعية، تنتهي إلى الوهم بإمكان امتلاك حقائق قوية في حقل التاريخ والحضارة والاجتماع والثقافة والشؤون العامة؛ أي أنها تسقط في حبائل **ميتافيزيقيا الحقيقة** في الوقت الذي أقامت فيه «العلوم الحقة» الدليل على بطلان هذا الوهم في ميدانٍ أقرب إلى الاستقرار في نتائجه وأحكامه من ميدان الإنسانيات! أما **ثانيتهما**، فهي أن مقاومة الايديولوجيا، في هذه النزعة الأكاديمية الوضعانية، ليست أكثر من ايديولوجيا. إنها شكل من تبرير انسحاب المعرفة من حقل التناقضات الاجتماعية وتغطية على تردّد، بل تلكؤ، المثقف في أداء دور تاريخي داخل المجتمع. ولا عجب، إذاً، حين تشكل هذه الفئة من المثقفين جيشاً احتياطياً لكل نظام سياسي تطلّع إلى عزل المعرفة والثقافة عن هموم المجتمع.

٢ ـ المعرفة المندمجة

مع أن الاندماج يفيد العضوية، بالمعنى الذي حدده غرامشي، ويفيض في الدلالة عن مفهوم الالتزام، إلا أننا سنحتفظ بالمعنى السارتري للالتزام في سعينا

إلى تعيين أنماط الممارسة المندمجة للمثقف العربي إزاء المجتمع الذي ينتمي إليه والقضايا التي يتبناها، بحسبان المثقف الملتزم بمعركة التحرر الوطني والديمقراطي في الوطن العربي هو من يعنينا ـ هنا ـ على وجه الحصر.

نقطة الاختلاف الماهوي بين هذا المثقف وذاك الذي أطلقنا عليه اسم المثقف المنفصل مزدوجة الأبعاد: معرفية وسياسية. يتمثل الوجه المعرفي للاختلاف ذاك في أن المثقف، المثقف المندمج، إذ يحوّل نتائج الممارسة المعرفية إلى معطيات قابلة للتوظيف في الواقع، يكتفي المثقف المنفصل من الواقع بتحويله إلى مجرد مادة باردة للتأمل؛ فيما يتمثل الوجه السياسي في إدراك الأول أن التزامه النظري لحظة، مجرد لحظة، من التزامه الاجتماعي والسياسي، خلافاً لما يذهب إليه الثاني من وجوب الفصل بين منطق المعرفة ومنطق الالتزام السياسي! سنعيّن، هنا، ثلاثة أنماط من المثقفين المندمجين عرفهم المجتمع العربي المعاصر، وأدّوا أدواراً متفاوتة الأهمية:

أ ـ المثقف والطبقة

المثقف الطبقي، أو مثقف الطبقة، أحد تلك الأنماط الثلاثة. ونعني به من تمثَّل وظيفته الاجتماعية تمثلاً طبقياً، أي من خلال طبقة، أو طبقات، اجتماعية عدَّها حاملة المشروع الاجتماعي الذي تبنّاه أو دافع أو راهن عليه بديلاً من الموجود منها. ليس حتمياً أن يكون هذا المثقف منتسباً إلى تلك الطبقة أو منحدراً من أصولها الاجتماعية[٢١]، فقد يكون ـ بل غالباً ما كان ـ بعيد الانتماء عنها. ولا يغير ذلك في شيء من علاقة فكره بالبيئة الاجتماعية التي «يطابقها» ويعبر عنها، ما دام الوعي قابلاً للاستقلال عن شرطه المادي، وفي ذلك مكمنُ فعاليته في الواقع الخارجي.

ليس مثقف الطبقة واحداً من كل الحالات السياسية والايديولوجية العربية، وإنما هو متعدد بتعدد القوة الاجتماعية الطبقية التي يراهن عليها: ثمة مثقفون دافعوا عن الطبقة الوسطى في مرحلة المد القومي وكانوا جزءاً عضوياً منها؛ وقبلهم، وُجِد من دافع عن البرجوازية العربية الصاعدة خلال المرحلة الليبرالية بين الحربين؛ فيما وُجد آخرون في ما بعد عقدوا الولاء للطبقات المنتجة من عمال وفلاحين. يجمع بين هؤلاء جميعاً الاشتراك في الاعتقاد أن الطبقة هي من تحمل المشروع الاجتماعي وتستطيع انجاز مهمة تحقيقه. وبعد ذلك، يختلفون في كل شيء: في طبيعة تلك الطبقة، وفي مضمون مشروعها، وفي كيفية بناء السلطة

(٢١) عدا في حالة الطبقة الوسطى كما سنرى.

السياسية حال صعودها الحكم.

حين نتحدث عن مثقف الطبقة، بوصفه نموذجاً للمثقف العربي المندمج حامل الرسالة، لا ننتبه للتمايزات القائمة بين أنواع هذه الفئة من المثقفين، بل نهتم - حصراً - **بنوع تمثله لدوره ووظيفته الاجتماعيين**، وهما هنا - على وجه الدقة - خدمة المجتمع **من خلال** خدمة الطبقة التي تمثل لديه إرادة التغيير وقوة التغيير. بمعنى أننا ننصرف إلى التركيز على هذا **الجامع الإشكالي** المشترك بينهم جميعاً. ولكن، كيف يتأسس في وعي قسم عظيم من المثقفين العرب إدراك محدد لوظيفة المثقف في المجتمع من حيث هي وظيفة متوسطة، أي تتم عبر وسيط هو الطبقة الاجتماعية؟

ذلك ناشئ - في المقام الأول - عن **كيفية** نظرية معينة لتحليل المجتمع العربي لدى ذلك القسم من المثقفين. لكنه ناشئ عن وعي يربط عملية التغيير بالمسألة الاقتصادية حصراً: فالمجتمع، في التحديد النظري لهذا القسم (وقد أفلح في ذلك الماركسيون على نحو خاص)، ليس مقولة مجردة أو فضاء هُلامياً، إنه تشكيلة أو بنية[٢٢] معقدة من العلاقات الاقتصادية والسياسية والايديولوجية تأخذ طابعاً مادياً متعيناً، أي متحققاً في شكل تاريخي ملموس. فهي تتحدد بنمط الإنتاج (mode de production) المسيطر فيها، وتنقسم مجتمعياً إلى قوى طبقية يحدّدها نوع علاقتها بوسائل الإنتاج (هل هي مالكة لها أو محرومة منها؟)، ونوع علاقات الإنتاج (أي علاقة الملكية (propriété) والتملك الفعلي (appropriation réelle)[٢٣] السائدة في البنية. تصبح البنية الاجتماعية، أو التشكيلة الاجتماعية، مجرد وعاء حامل لمضمون اجتماعي هو الطبقات الاجتماعية.

---

(٢٢) اعتاد الماركسيون العرب استعمال مفهوم التشكيلة الإجتماعية في تحليل المجتمع العربي (وهو مفهوم مستقى من المصادر الماركسية الكلاسيكية)، وربما كان أمثل استعمال نظري له في الكتابة الماركسية العربية ما نجده مثلاً عند: Samir Amin, *La Nation arabe: Nationalisme et luttes de classes*, grands documents (Paris: Seuil, [s.d.]), et Mahmoud Hussein, *L'Egypte: Lutte de classes et libération nationale*, petite collection Maspéro; 140-141, 2 vols. (Paris: F. Maspéro, 1975).

غير أن تأثيرات الموجة البنيوية الألتوسيرية ستدفع آخرين إلى الإستعاضة من مفهوم التشكيلة (formation) بمفهوم البنية (structure) في محاولة لتمثل الإنتظام الإجتماعي تمثلاً نسقياً أكبر. انظر مثلاً: عامل، **مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الإشتراكي في حركة التحرر الوطني**.

(٢٣) في صدد هذه التمييزات الدقيقة بين الملكية والتملك، انظر: Nicos Poulantzas, *Les Classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui*, collection sociologie politique (Paris: Seuil; Maspéro, [1974]), chap. 1.

وإذا كان التحديد الطبقي يسيطر في نظام التصور النظري للمجتمع لدى من أسميناه بمثقف الطبقة، فإن ذلك يتم فقط بسبب وعي يولي المسألة الاقتصادية أولوية في عملية التغيير. ليس ضرورياً أن يفهم من هذا أن الأمر يتعلق بتصورات **غائية** للمجتمع، المهم أن المقالة النظرية المعتمدة مفهوم الطبقة في التحليل مغمورة بالفكرة الاقتصادية عن المجتمع. لا يفسر هذا فقط أن تلك المقالة تنطلق من قاعدة نظرية تقول بأن علاقة التحديد détérminance تعود ـ في التحليل الأخير ـ إلى العامل الاقتصادي، بل أيضاً لأنها لا تعتبر التغيير مجرد ثورة على النظام السياسي واستلام للسلطة من قِبَل نخبة جديدة، بل **تغيير علاقات الإنتاج السائدة**.

إذا كان التغيير الاجتماعي يسلك مسلك انتقال من علاقات إنتاج إلى علاقات إنتاج أخرى، فإن القوة التي يتوقف عليها إنجاز ذلك التغيير هي تلك التي تحمل معها علاقات الإنتاج الخاصة بها (برجوازية، عمالية. . .)، نعني الطبقة الاجتماعية. وعليه أطلقنا على هذا الضرب من المثقفين اسم مثقف الطبقة لأنه يُسند إلى الطبقة دور **حامل المشروع الاجتماعي**، فيتحول الالتزام بقضية المجتمع لديه إلى التزام بقضية الطبقة إياها. وللأمانة، كان لهذا المثقف دوره في معركة المجتمع العربي من أجل التقدم إسوةً بغيره ممن التزم القضية بمنهج مختلف.

ب ـ المثقف والشعب

مثقف الشعب لحظة سابقة في الوجود لمثقف الطبقة، وذلك بمعنيين: بمعنى أنه تحقق ـ على الصعيد الانطولوجي ـ قبل أن يخرج مثقف الطبقة إلى الوجود. ثم بمعنى أن الشعب سابق في التكون على الطبقات:

ربما كان مثقف الشعب، في التاريخ العربي المعاصر، هو الذي حمل معه الفكرة الوطنية في مرحلة الاحتلال الاستعماري للبلدان العربية. لكنه استمر في الوجود حتى في حقبة «الاستقلال» السياسي. إنه من انتبه لحقيقتين سياسيتين: **أولاهما** أن الاحتلال يدمر مصالح **جميع** فئات الشعب من دون استثناء؛ **وثانيتهما** أن القمع والاستغلال ـ في مرحلة «الاستقلال» ـ يصيب كل أبناء الشعب على تفاوتٍ لا يلغي قاعدة الاشتراك في المحنة. وعلى ذلك، أسس مفهومه للتغيير في قيام الشعب بتحرير نفسه من أسباب محنته، ورسم دوره هو ـ كمثقف ـ بنشر الوعي في صفوف هذا الشعب لكي يقوم بدوره التاريخي ذاك.

واضح أن مثقف الشعب منتبه، حصراً، لـ **الوحدة العضوية** التي تشد فئات المجتمع إلى بعضها بعضاً، أي إلى اللحظة الاجتماعية المجردة التي تعبر فيها هذه الفئات عن **كل اجتماعي** (tout social) **متماسك**، وفي هذا يختلف عن مثقف

الطبقة الذي يعيد تقسيم الشعب إلى وحدات اجتماعية فرعية على أساس اختلاف وتفاوت المصالح (طبقات، فئات، شرائح. . .) بينها.

يختلف مثقف الشعب عن مثقف الطبقة في أن الأول لا يحمل في وعيه إلا صورة مجردة ومبهمة عن المجتمع قياساً بالثاني. نعم، إنه يعني بالشعب كل أولئك الذي يقعون اجتماعياً في الموقع المقابل للسلطة؛ لكنه لا يتقدم نحو فهم طبيعة التكوين الاجتماعي المتفاوت لتلك الكتلة الصماء التي يسميها بالشعب. لكن ذلك لا يعني بحال ـ وهنا وجه المفارقة في الموضوع ـ أن مثقف الطبقة كان أقدر منه في أداء وظيفته الاجتماعية، بل غالباً ما كان مثقف الشعب أنجح في الفعالية من نظيره الطبقي؛ وربما كان ذلك بسبب تواضع مطالبه التنظيمية مقارنة بمطالب مثقف الطبقة. كما قد يكون ذلك بسبب قدرة خطابه الشعبوي على التفاعل مع الناس، ومخاطبة «**حسّهم المشترك**»، والتركيز على **الجامع** بينهم، بشكل فاق في الكفاءة نظيره الطبقوي[٢٤].

عرف التاريخ العربي هذا النوع من المثقفين أكثر من غيره من الأنواع. وقد يكون الفقهاء المعارضون للسلطان الجائر مثالاً لهؤلاء الذين يصدق عليهم اليوم وصف مثقفي الشعب. وإذ تتكرر طبعة حديثة لهؤلاء، يتكرر معها خطاب فكري على درجة من البساطة بحيث يملك أن يكون نافذاً في أوساط من يتوجه إليهم: إنه الخطاب الشعبوي (populiste).

ج ـ المثقف والأمة

بين مثقف الأمة ومثقف الشعب علاقة من التداخل ومن التمايز في الآن نفسه. من الممكن لمثقف الأمة أن يستغرق ويحتوي مثقف الشعب كلما كانت دائرة الأمة (أي العربية) منحصرة في القوى الاجتماعية والطبقية الكادحة والمستغلة والمضطهدة (عمال، فلاّحين، بروليتاريا رثّة، فئات مقصية من دائرة الإنتاج. . .)، أو من القوى المتضررة من التحالف الامبريالي ـ الكومبرادوري (البرجوازية الوطنية، البرجوازية الصغرى. . .)، أي في الحالة التي يرسم فيها مثقف الأمة دوره ووظيفته مستنداً إلى **التناقض الداخلي** الذي يعتمل داخل الأمة وبين قواها الاجتماعية والطبقية المختلفة، وهي ـ استطراداً ـ الحالة التي يتأسس وعيه فيها على

---

(٢٤) يمكننا أن نمثّل لذلك بنجاحات خطاب حركة «فتح» ـ أو «حماس» في مابعد ـ في كسب التأييد الشعبي مقارنة مع «الجبهة الديمقراطية» مثلاً، أو نجاحات الأحزاب الوطنية والقومية والإسلامية العربية مقارنة مع الأحزاب الشيوعية أو الإشتراكية الديمقراطية.

قاعدة **الاشكالية الاجتماعية ـ الاقتصادية**[٢٥]. ولكن، يمكن أن يصبح مثقف الأمة حالة فكرية متميزة عن مثقف الشعب كلما تغاضى عن التناقض الاجتماعي الداخلي وانتبه إلى **هوية** الأمة ـ بسائر طبقاتها وفئاتها وقواها ـ في مقابل آخر خارجي **يُغايرها**. ها هنا يتأسس وعيه بالأمة على أساس **الاشكالية الوطنية** أو القومية.

ثمة فارق آخر بينهما: يمكن لمثقف الأمة أن يكون مثقفاً للشعب، بالمعنى الذي ذكرنا آنفاً، ولكن، ليس في وسع مثقف الشعب أن يكون مثقفاً للأمة! ليس مكمن هذه الاستحالة في أن مثقف الشعب هو مثقف المجتمع الكادح، فحسب، بينما الأمة تتسع لفئات من عالم السلطة والثروة أيضاً، وإنما مكمنها في أن مثقف الشعب ـ في الوطن العربي ـ هو، بالتعريف، مثقف قطري: أي يشتغل داخل كيان اجتماعي متحدّد بـ «الدولة الوطنية» التي تخلق لها فضاءً اجتماعياً على مقاسها. فالشعب ـ عنده ـ ليس كياناً نظرياً مجرداً، ليس مقولةً، بل واقعاً متعيناً داخل حدودٍ ترابية واقتصادية واجتماعية وسياسية.

يبدو هذا التصنيف تصنيفاً نظرياً مجرداً. ولكن، على فرط ما فيه من تجريد، يرسم خارطة واقعية لأصناف المثقفين المندمجين، الذين أدوا رسالة اجتماعية نضالية في الوطن العربي وما يزالون يؤدونها وإن بفاعلية أقل! وقد يظهر ـ للوهلة الأولى ـ أن هذا التصنيف يتعلق بثلاثة نماذج مغلقة هي: المثقف الماركسي (أي مثقف الطبقة)، والمثقف الوطني (أي مثقف الشعب)، والمثقف القومي (أي مثقف الأمة). والحقيقة أن الأمر ليس بهذا الحصر والتعميم. فمثقف الطبقة عنى، فضلاً عن المثقف الماركسي (أي مثقف البروليتاريا)، المثقف الليبرالي (أي مثقف الطبقة البرجوازية)[٢٦]، والمثقف القومي (أي مثقف الطبقة الوسطى ذات الميول القومية)[٢٧]. ومثقف الشعب عنى، فضلاً عن المثقف الوطني «الضيق»، المثقف القومي ـ الاشتراكي[٢٨]، والمثقف الماركسي «المجالسي»[٢٩]، والمثقف الإسلاموي[٣٠]، بل ـ وقبلهم جميعاً ـ المثقف السلفي الثوري

---

(٢٥) لا يتقاطع مثقف الأمة ـ في هذه الحالة ـ مع مثقف الشعب فحسب، بل ـ أيضاً ـ مع مثقف الطبقة، ولكن بمعنى أوسع من هذا لإتساع الدائرة الإجتماعية التي يتفاعل معها فكرياً.

(٢٦) لطفي السيد في مصر، أو ميشيل شيحا في لبنان مثلاً.

(٢٧) زكي الأرسوزي، وميشيل عفلق، والأنتلجنسيا المصرية القومية في الخمسينيات والستينيات.

(٢٨) ياسين الحافظ مثلاً.

(٢٩) العفيف الأخضر أو مصطفى الخياطي مثلاً.

(٣٠) سيد قطب في مصر أو عبد السلام ياسين في المغرب مثلاً.

التنويري[٣١]. أما مثقف الأمة، فقد تراوح بين مثقف قومي جامع[٣٢]، ومثقف قومي ـ اشتراكي مانع (من طراز ناصري)[٣٣]. ومعنى ذلك أن الحدود تتداخل بين هؤلاء جميعاً لتداخل لحظات الخطاب العربي المعاصر!

سنرجئ الحديث في الحصيلة المادية للدور الاجتماعي لهذه الفئات المختلفة من المثقفين العرب، وفي تصورنا للوظيفة الاجتماعية والسياسية للمثقف العربي ـ إلى حين ـ وسنهتم في الفقرة الموالية بإبراز أحد العناصر المهمة التي تكشف عن العوائق الفعلية التي تمنع المثقفين العرب ـ من أي موقع كانوا ـ من أداء وظيفتهم الاجتماعية على الوجه الأمثل.

٣ ـ الثقافة الشعبية والثقافة العالمة

في أي حديث عن وظيفة المثقف العربي لا يجوز أن ينساق الفكر إلى الاهتمام بالوظيفة حصراً وينسى **شروط أداء** تلك الوظيفة. لا نعني بتلك الشروط البيئة السياسية التي يعمل فيها المثقفون، وحاجتهم إلى تكريس الحرية قاعدة (فيها) تؤمن لهم إمكانية أداء تلك الوظيفة (فذلك ما سنتناوله في مكان آخر من هذا النص)، بل نعني بها الشروط الاجتماعية ـ الثقافية بالذات، وبتعبير أدق: **واقع الحقل الثقافي الوطني**.

ليس من شك في أن الحقل الثقافي في البلدان العربية ينطوي على ثنائية عميقة ترقى ـ في تأثيراتها ـ إلى مستوى الازدواجية التقاطبية القابلة لتوليد كل أنواع الانقسام والقطيعة! نعني بها ثنائية **الثقافة العالمة** (savante) **والثقافة الشعبية**: ثقافة النخبات وثقافة الشعب. ونحن نتعامل مع هذه الثنائية من منظور وصفي مجرد بعيداً عن أي حكم معياري قد يغري به التقابل ذاك.

تعبّر الثقافة الشعبية عن درجة ما من **الاستمرارية التاريخية** لنظام التمثلات الجماعية (الوطنية والقومية)، للعالم، الموروثة عن أزمنة سابقة. ليس معنى ذلك أن الوعي الجمعي الشعبي ظل راكداً أو مغلقاً أمام تيارات التحول التاريخي، بل يعني أنه استوعى ذلك التحول نفسه من منطلق **بنيات ذهنية** متشكلة سلفاً بتأثير العقيدة وحصيلة المخيال الجماعي التاريخي المكتنز بالرموز والاعتقادات الراسخة. إنها ثقافة

---

(٣١) جمال الدين الأفغاني، أو علال الفاسي في المغرب، أو مالك بن نبي في الجزائر.

(٣٢) عفلق، البيطار، دروزة... الخ.

(٣٣) ياسين الحافظ، عصمت سيف الدولة... الخ.

«طبيعية»، مطابقة ـ في سيرورتها ـ لتطور حقل الاجتماع العربي. وهي تعبر عن نفسها من خلال الجسد، والتعبير المحكي (أي الشفهي) ومن خلال لغة «عامية» هي لغة الاجتماع المدني العربي.

على العكس من هذا التكوين، تبدو الثقافة العالمة وقد نشأت في سياق تطور مختلف عن تطور بنى الاجتماع العربي. لقد خرجت من رحم التحول الذي تعرض له البنيان العربي عقب التدخل الاستعماري الغربي ـ العسكري والسياسي والاقتصادي والثقافي ـ منذ القرن الماضي. فإذا كانت الدولة الحديثة قد خرجت من رحم الإدارة الاستعمارية بعملية زراعة قيصرية ولم تخرج نتيجة تفكك طبيعي للبنى التقليدية السلطانية؛ وإذا كان الاقتصاد الرأسمالي حاصل تدمير استعماري للبنى الاقتصادية التقليدية العربية وليس نتيجة تفكك تلقائي لها؛ فإن الأفكار الحديثة خرجت بدورها إلى الوجود في سياق النجاح الاستعماري في توليد ثقافة جديدة في الفضاء العربي المحتل[34]، وليس ضمن سياق من التطور طبيعي[35]. لذلك، ستنحصر هذه الثقافة في أوساط النخبات من كل الاتجاهات، وسيعاد إنتاجها في ما يشبه عملية صياغة جديدة لكيان ثقافي منغلق، مستقل عن الكيان الثقافي الشعبي وموازٍ له!

تغذي هذه القطيعة بين الثقافة العالمة والثقافة الشعبية قطيعة نظير في ميدان التواصل الفكري، بين المثقف والجمهور. وينجم عنها تهميش ثقافي وتكديح عقلي متزايد للجمهور في مقابل انعزال للمثقفين متعاظم. وغني عن البيان أن ذلك إذ ينال من الوظيفة الاجتماعية للمثقف العربي، ويفاقم من درجة الإعاقة الموضوعية التي تتعرض لها فعاليته في وسط اجتماعي لم تنتشر فيه حركة التعليم انتشاراً واسعاً، ولم يعش بعد قطيعة مع موروثه الثقافي، فهو يدمغ هذا المثقف نفسه بسبب احجامه عن تطوير وسائط تواصله مع المجتمع، وعن فشله في بناء خطاب تاريخي نافذ قادر على أداء مهمة التوعية والتثقيف بعيداً عن حدّي الاستعلاء والشعبوية الديماغوجية.

---

(٣٤) تناولنا ذلك بتفصيل في: عبد الإله بلقزيز، **القومية والعلمانية: الايديولوجيا والتاريخ** (الرباط: دار الكلام، ١٩٨٩). انظر أيضاً: برهان غليون، **بيان من أجل الديمقراطية: البنى السياسية ـ الفكرية للتبعية والتخلف ومأساة الأمة العربية** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، [د. ت.]).

(٣٥) حاول بعض المثقفين العرب أن يجد لهذه الأفكار الحديثة شرعية تاريخية وجذوراً عربية تحميها من تهمة الإستيراد. يستوي في ذلك ـ على تفاوت في مضمون المقالات ـ محمد عبده، وعلي عبد الرازق. . .، وطيب تيزيني، وحسين مروة. . . الخ!

الفقرات السابقة، تضمنت عرضاً لأصناف المثقفين الملتزمين بقضية المجتمع العربي كما عبروا عن أنفسهم في المرحلة الحديثة والمعاصرة. وهو عرض توخى التصنيف على أساس **قاعدة** رئيسية هي: **دائرة الالتزام**، أي المجال الحيوي لممارسة الفعالية الثقافية المندمجة[٣٦]. فتبيّن لنا من التأمل، في رصيد تلك الممارسة، أن ثمة ثلاث دوائر شغلت الوعي العربي الملتزم هي: دائرة الطبقة، ودائرة الشعب، ودائرة الأمة. وقد سبق معنا القول إن ناظم التعريف لكل دائرة منها إنما هو **الاشكالية السياسية** التي يصدر عنها كل مثقف، ووجهة مراهناته أو رهاناته في عملية التغيير، ونوع القوى الاجتماعية التي يقيم عليها رهان ذلك التغيير. ولما كان علينا أن نعترف لهذه الفئات الثلاث بالدور الأساسي الذي لعبته في معركة التقدم والنهضة في الوطن العربي، على الرغم مما واجهت رسالتها من عوائق موضوعية وذاتية، فإن علينا ـ بالقدر نفسه ـ أن ننظر بعين النقد في حصيلة هذا الدور **من خلال** رسم تصورات بديل لعطاء المثقف العربي في ميداني الاجتماع والسياسة؛ أي أن ننطلق من فرضية تقول إن دوراً اجتماعياً وسياسياً أمثل للمثقف العربي لا يستدعي السير في منطق الفعالية الماضية ـ كما تمثلها وعبّر عنها مادياً ـ بل يقتضي **إعادة بناءٍ** جديدة لتصوره حول دوره التاريخي في المجتمع العربي، وإعادة فحص أدوات عمله التقليدية.

ثالثاً: نحو دور اجتماعي وسياسي جديد للمثقف العربي

من التأمل في السيرة الذاتية لعطاء المثقفين العرب الاجتماعي والسياسي، اجتمعت لدينا ملاحظات نقدية عدة. سنحاول أن نسوقها ضمن تصور أولي لمهمات تبدو لنا جوهرية، ويتوقف عليها قيام فعل تاريخي حقيقي للمثقف العربي. هذه المهام ـ وهي متشابكة مترابطة ـ ثلاثة هي: التحرر الذاتي، والنقد المزدوج، وصياغة المشروع النهضوي العربي الجديد.

١ ـ التحرر الذاتي

تكشف تجربة المثقفين العرب المعاصرة عن أوجه من الخلل في سلوكهم

---

(٣٦) من مزايا هذا التصنيف للمثقفين العرب على قاعدة ما أسميناه بـ «دائرة الإلتزام»، تجاوز التصنيفات التقليدية للمثقفين على أساس التيارات الايديولوجية التي ينتمون إليها (قومي، إسلامي، ليبرالي، وطني، ماركسي...)، والكشف عن أوجه التداخل والتقاطع بينهم على صعيد الصياغة الإشكالية للإلتزام ونوع تصوراتهم للكيفية المادية الأمثل للتعبير عن فكرة وإرادة الإلتزام.

الثقافي إزاء المجتمع العربي: إنهم مغمورون بجملة من النزعات المرضية تضع الاستفهام على نجاعة دورهم، بل على قيمة ما ينتجونه من أفكار وتصورات مراهنة على المستقبل، أو راسمة أفقاً له. وهي مسؤولة ـ إلى حدّ كبير ـ عن تواضع الأدوار التي أدوها في المجتمع العربي المعاصر. ولعل الحاجة كبيرة إلى تحرير ذواتهم من هذه النزعات المرضية كشرط لا مناص منه لضخ الحياة مجدداً في فعاليتهم الاجتماعية والسياسية. على تعدد تلك النزعات التي تحتاج إلى التحرر الذاتي منها، سنحصي أربعاً منها أساسية:

أ ـ النخبوية الانعزالية:

هي ثمرة لتضخم النزعة الأكاديمية لدى المثقف. وتتخذ شكل عزوف مستمر منه عن الخوض في الشؤون العامة بدعوى استقلال نظام المعرفة عن نظام الممارسات الاجتماعية؛ أو تتخذ شكل حياد بارد في تناول قضايا الاجتماع العربي بدعوى وجوب احترام الموضوعية والأمانة العلمية من أي مظهر من مظاهر الانحياز الايديولوجي. وقد سبق ووصفنا هذه النزعة الأكاديمية ـ المعادية للايديولوجيا ـ بأنها ايديولوجيا.

«قد» لا تطرح هذه النزعة النخبوية الانعزالية أية مشكلة في حالة صنف من المثقفين العرب اختار اخراج انسحابه من الشأن العام إخراجاً «علمياً» وجاهر بحقه في اختيار موقع نظر بعيد عن هذا الشأن العام. ومع أنه تصعب مشاطرته الرأي في أن حقه هذا حق مشروع[٣٧]، إلا أن صراحته تشفع له في النهاية. المشكلة كامنة في من اختار موقع التقدم والتغيير وعبّر عن ذلك في مناسبات معلومة، بينما خلا إنتاجه الفكري والثقافي من أية أمارة تدل على ذلك الاختيار. والأنكى أن تجهر نصوصه بعكس ما أعلن: الإغراق في الترفع عن الشؤون العامة أو تناولها بعقل نخبوي مفارق. وكم قرأنا آراء، لمثقفين محسوبين على معسكر التقدم، تزخر بمشاعر الاحتقار للشعب وللسياسة والعمل السياسي[٣٨] في الوقت نفسه الذي تزعم فيه أنها تقدم رؤية بديلة للتقدم الاجتماعي!

لا يستقيم أي دور اجتماعي أو سياسي فعال للمثقف العربي مع إدمانه

---

(٣٧) نعتقد أنه غير مشروع لسبب واحد فقط، هو أنه لا ينسجم مع حقيقة الثقافة كالتزام اجتماعي.

(٣٨) تكونت لدينا ملاحظات بهذا المعنى من معاينة بعض المثقفين «القوميين» العرب وهم يتناولون بالاستصغار تجربة سياسية عربية جديدة مثل «المؤتمر القومي العربي»!

الاعتقاد في أن بضاعته المعرفية حكرٌ له من دون سائر المجتمع، ولا هو يستقيم إذا اعتقد في أن التاريخ متناسل الوقائع من أفكاره هو لا من إرادة الناس، أو في أن السياسة فعل رخيص يربأ بنفسه أن يأتيه على أية صورة من الصور. انه يستقيم فقط حين ينجز مصالحة حقيقية مع الشعب، ومع الواقع، ومع الالتزام السياسي بمعناه الواسع لا بمعناه التنظيمي الضيق.

ب ـ الشعبوية

وهي حدٌ نقيض للنزعة الأولى. ونعني بها ذلك الميل الجارف لدى بعض المثقفين العرب إلى **تقديس الشعب**، من حيث هو كذلك، والاعتقاد في مرجعيته من حيث هو مالك الحقيقة ومنبعها الأوحد، والمعيار الذي على موقفه تُقاس المواقف والاختيارات. ومع أن هذه النزعة تبدو وكأنها على الطرف النقيض من الأوَلى، من حيث هي تدافع عن أعلى درجات التماهي الممكنة بين المثقف والشعب، إلا أنها تلتقي مع النزعة النخبوية الاستعلائية الانعزالية في أنها تعلن مثلها عن موقف **الاستقالة** من أداء دور تثقيفي فاعل في أوساط الشعب!

وإذ تتعامل الشعبوية مع الشعب بصفته مقولةً مجردة، واقعاً سديمياً عصيّاً على التعيين، تتخلى عن دورها في ممارسة وظيفة بناء وتعميم وعي اجتماعي ايجابي لدى الشعب، متعايشة مع كل أشكال وعيه بالعالم على نحو ما يعبّر عنها «فطرياً»! ولعل هذا في أساس ميلها إلى تبجيل العنف في السياسة والنزعة الامپيريقية في التفكير، والميل الدائم إلى الانتقال الفجائي بين المنظومات الفكرية: من الماركسية، إلى الفوضوية النقابية (على النمط الباكونيني)[٣٩]، إلى الإسلام (على النمط السياسوي الاحتجاجي)! من دون عاصمٍ منهجي أو مسوغ علمي.

لا شك في أن النزعة الشعبوية قمينة بصناعة أفضل شروط التجييش الاجتماعي للكتلة الشعبية من خلال مدها بزادٍ لا ينضب من الشعارات والمبادئ العليا؛ ولا شك في أن اللغة المنبرية الخطابية تسعفها في أداء هذه الوظيفة إلى أبعد حد ممكن! ولكن، لا يخامرنا الشك في أنها إذ تستطيع استنفار غرائز جمهور غاضب وحانق، تعجز ـ تماماً ـ عن تسليحه برؤية سياسية متجانسة ومتكاملة من شأنها تطوير وعيه بالعالم ايجابياً، وتزويد سلوكه السياسي بالموقف المتماسك والفعال. إنها لا تفعل سوى إعادة إنتاج الوعي التجريبي العامي السطحي!

---

(٣٩) نسبة إلى الفوضوي النقابي باكونين.

ج ـ الطبقوية الاختزالية

لا تقل النزعة الطبقوية فداحة في مرضيتها عن النزعتين السابقتين. إنها كناية عن تضخم في استعمال أدوات التحليل الطبقي لكل الظواهر الاجتماعية من دون أدنى مراعاة لمدى ملاءمة ـ أو عدم ملاءمة ـ جهازها المفاهيمي للموضوع المتناول بالدرس. والأنكى أن ذلك الاستعمال غالباً ما يُجهد نفسه لإدخال الموضوع الاجتماعي في القوالب النظرية المجردة إدخالاً تعسفياً. وهكذا نقرأ في النصوص الطبقوية العربية(٤٠) تشغيلاً «نظرياً» مفرطاً لمفاهيم الطبقة والوعي الطبقي، والعلاقات الطبقية حتى حينما لا يكون موضوع التحليل هو البنية الاجتماعية ـ الاقتصادية، بل الحقل الثقافي أو الظواهر غير المادية! ومع أن الفكرة الطبقوية العربية قد تخلق الانطباع بأنها متشبعة بالمعطيات المعرفية للنظرية المادية التاريخية، إلا أنها ـ في حقيقة أمرها ـ أبعد ما تكون عن ذلك، بل هي إلى الاقتصادوية (économisme) أقرب منها إلى المنظومة المادية التاريخية.

من سوءات هذه النزعة ـ فضلاً عن هذيانها المعرفي الزائغ عن الواقع الفعلي العربي ـ قراءتها **الاختزالية** للمجتمع العربي. فهي إذ تتحدث عن هذا المجتمع، أو عن مشروع التغيير فيه، تقوم باختزاله إلى طبقة أو طبقات، فيصير التفكير فيه تفكيراً في الطبقة. وهكذا عند التأريخ له: يتحول تاريخ المجتمع إلى رواية رتيبة للسيرة الذاتية الخاصة بطبقة ما(٤١)؛ وعند التصدي لتفسير نهضة أو إخفاق فيه، يُرتد إلى الطبقة لالتماس ذلك التفسير. ومع أن التفكير في المجتمع العربي المعاصر لا يعدم امكانية توظيف مفاهيم التحليل الطبقي لمقاربة بعض ظواهره، فإن ذلك ليس سبباً للاعتقاد في أنه مجتمع بلغ الدرجة عينها من التّبنْيُن (structuration) الطبقي التي بلغتها مجتمعات الغرب الحديثة حتى يكون جاهزاً ليسعف تلك المفاهيم، إذ الانسداد في تطوره ما زال يعوق ويحجز تحوّله ـ أو انتقاله ـ من مجتمع عصبوي إلى مجتمع حديث.

د ـ الحزبية السياسوية(٤٢)

قد تكون هذه النزعة ترجمة سياسية للأولى. لكنها ـ في واقع الأمر ـ أكبر

---

(٤٠) وجّه ياسين الحافظ في كتابه نقداً عميقاً ولاذعاً لهذه النزعة الطبقوية التي طغت في خطاب اليسار العربي. انظر: ياسين الحافظ، **الهزيمة والايديولوجيا المهزومة**، الآثار الكاملة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩).

(٤١) هذا ما نجده مثلاً في: Hussein, *L'Egypte: Lutte de classes et libération nationale.*

(٤٢) هي سياسوية لأنها لا تأخذ السياسة بمعناها الواسع والاستراتيجي، بل بمعناها الضيق المرتبط بالظرفية (conjoncture).

من ذلك: إنها ترجمة لكل تفكير تغيّا إخضاع ظواهر الحقل الاجتماعي والسياسي والثقافي لمنطق المؤسسة الحزبية. والاخضاع الذي نعنيه هنا هو تمثل عملية التغيير الاجتماعي بصفتها ـ حصراً ـ عملية حزبية. إنه عقل المثقف الحزبي، نعني ذاك الذي يختزل السياسة في المؤسسة، والممارسة في الأداة، ويصادر على كل أشكال التعبير السياسي غير المأسسة التي يبديها المجتمع. فهو عقل إلحاقي عصبوي منغلق، بعيد عن رؤية المجتمع في رحابته، وخارج أية شبكة توسيطية.

عُنينا بالنظر بعين النقد في هذه النزعات المرضية الأربع، التي تستبد بالمثقف العربي، من مدخل اعتقادنا في أن التقدم في أداء دور اجتماعي وسياسي فعّال، من قبل هذا المثقف، يفترض ـ ابتداءً ـ فحص آلة النظر لديه والتحرر الذاتي مما يمكن أن يكون سبباً في إلحاق عطب بعملها يؤثر في فعاليته، على اعتبار أن آلة النظر تلك هي ما يؤدي ابتداء الوظائف وأهمها: تزويد الفعالية برؤية تنتظم بها الممارسة ويستقيم أمرها. وفي ظننا أن إنجاز حلقة **التحرر الذاتي** ـ في عملية إعادة بناء وظيفة المثقف في مضمار التوجيه الاجتماعي والسياسي ـ هي أكثر من مجرد نقد أو مراجعة أو تصويب نظر: إنها **ثورة فكرية** على عوائق الفعالية العقلية لديه.

٢ ـ النقد المزدوج

تراث المثقف العربي زاخر بوقائع النقد الحاد للسلطة. ليس في الأمر غرابة؛ فهو ـ بمعنى ما ـ أحد أكبر ضحاياها. يصدق ذلك تحديداً على من اختار أن يلتزم موقع التغيير والتقدم، فألفى نفسه في مواجهة استراتيجية كفٌ متكاملة لحقه في الصدع بالرأي. وقد تكون معركة هذا المثقف من أجل انتزاع اعتراف دولة الطغاة بحرية الفكر أثمن معركة خاضها في العصر الحديث وأسبغت على خطابه الحد الأدنى الضروري من المصداقية. غير أن بعض من أصابهم من شطط التسلط نصيب من المحن، هادنوا بعض السلط في الوطن العربي بتعلات واهية منها أن ذلك البعض منها (أي السلط) يُحتسب في عداد «القوى الوطنية»[٤٣]، وأنه يحتاج إلى الدعم والاسناد! والحق أن ذلك التلميع، الذي أتاه هذا القسم من المثقفين العرب، لم يكن من شأنه سوى أنه نال من أديم كلامه عن الحرية في مواجهة

(٤٣) لنا في مئات من المثقفين التقدميين العرب الذين لم يتوقفوا عن شدّ الرحال إلى عاصمة «جاهيرية» مثالٌ عمّن ارتضى أن يلتمس «الشرعية القومية» لسلطة لم تفعل سوى أن حوّلت القضية القومية العربية ـ وهي عادلة بجميع المقاييس ـ إلى مادة تستحق التصوير الكاريكاتوري!

السلطة، لأن السلطة ـ أنّى كانت رياح سفينتها ـ هي إلى فعل تقييد الحرية آيلة لا محالة.

وإذا ما صرفنا النظر عن هذه الكبوة التي عرضت في سلوك من هو محسوب على معسكر التغيير من المثقفين، نستطيع أن نسجل ملاحظة دالة على نوع ودرجة التمرين النقدي الذي مارسه المثقفون العرب في المرحلة المعاصرة: فقد كاد معظمهم يستغرق في نقدٍ وحيد هو نقد السلطة والدولة بحسبانها القوة التي تناهض التغيير وتغذي شروط استمرار التخلف والتبعية والتقهقر! ومع أن ذلك صحيح بدرجة غير قابلة للتعيين، بسبب السيرة الذاتية المتخلفة والوحشية للدولة في الوطن العربي، إلاّ أن ذلك لا يقدم من صورة المشكلة إلا وجهاً واحداً لا يملك إلغاء الآخر النظير من الحساب: نعني استمرار المجتمع العصبوي على قيد الحياة نوة لتغذية مشروع الانحطاط الحضاري!

قليلون هم أولئك الذين نبّهوا ـ من المثقفين العرب ـ إلى حقيقة أن جزءاً من العلة في إخفاق النهضة العربية الحديثة يعود، فضلاً عن الدولة، إلى المجتمع[٤٤]. فالمجتمع ـ على ما ذهب إلى ذلك عبد الله العروي[٤٥] ـ مصاب بعلة التأخر التاريخي، ومثقفوه غارقون ـ في معظمهم ـ في نزعة تقليدانية (traditionaliste)[٤٦]. لذلك يميل أكثرهم إلى تنزيهه من تهمة المسؤولية في إنتاج الاخفاق النهضوي، والاكتفاء بالتشنيع على الدولة وتحميلها مسؤوليات ذلك الاخفاق وأوزاره.

لقد باتت الحاجة ماسة ـ عند المثقف العربي المتطلع إلى ممارسة دور تاريخي فعال في الارتقاء بعملية التوجيه الاجتماعي والسياسي ـ إلى الانتقال في وعي عملية التغيير من الاشكالية السياسية إلى الاشكالية الاجتماعية. وهذا يفترض نجاحاً في عمله الفكري جوهرياً يصير بمقتضاه قادراً على ممارسة **نقد مزدوج: نقد**

---

(٤٤) انظر: الحافظ: المصدر نفسه، **وفي المسألة القومية الديمقراطية**، الآثار الكاملة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)؛ عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ط ٢ (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣)؛ برهان غليون، **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**، المفكر العربي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)؛ هشام شرابي، **البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر**، السياسة والمجتمع (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧)؛ **Abdallah Laroui**, *La Crise des intellectuels arabes: Traditionalisme ou historicisme?*, textes à l'appui, série philosophie (Paris: F. Maspéro, 1974), et Burhan Ghalioun, *Le Malaise arabe: L'Etat contre la nation* (Paris: L'Harmattan, [s. d.]).

(٤٥) انظر: العروي، **العرب والفكر التاريخي**.

(٤٦) انظر: Laroui, *La Crise des intellectuels arabes: Traditionalisme ou historicisme?*, p. 190 et sui...

السلطة، ونقد المجتمع:

لا يتعلق نقد السلطة ـ حصراً ـ بنقد سلطة الدولة فحسب، على ما في ذلك من أولوية تعلو على أي شيء من دون أن تلغيه، بل بنقد كل سلطة سياسية بما في ذلك سلطة المؤسسة الحزبية. ولعلنا نملك من القرائن الناطقة ما يسوّغ الذهاب إلى الاعتقاد في شرعية هذا النقد الشامل المطلوب. لنكتف منها ـ وهي كثيرة ـ بإيراد اثنتين: **أولاهما** أن فعل نقد السلطة ليس إلا فعل **انتصار للديمقراطية**، أي لحق المجتمع في إدارة الشأن العام وفي تقرير مصيره المدني بعيداً عن كل وصاية أو حجر قد يساق ـ هنا أو هناك ـ من باب ادّعاء التمثيل السياسي لإرادة الشعب. والمبدأ الذي على مقتضاه نؤسس هذا الوعي بعلاقة التقاطب التنابذي بين السلطة والديمقراطية هو أن إرادة الشعب وحقوق المجتمع (والديمقراطية قاعدة تحقيقها) ليست دائماً برسم الكفالة من خلال المؤسسة ـ دولة أو حزباً ـ أي من خلال نخبة تنتزع لنفسها ـ بقوة أدوات القهر المادية أو بقوة الايديولوجيا ـ شرعية تمثيل وإدارة مصالح المجتمع؛ إذ يملك المجتمع أن يؤسس لنفسه **سلطة ذاتية** مستقلة عن سلطة المجتمع السياسي(٤٧)، ما دامت السلطة ـ في تعريفها النظري الدقيق ـ ليست الأدوات والأجهزة، وإنما الممارسات وقدرات التنظيم(٤٨). **وثانيهما** أن المؤسسات الحزبية المعارضة، في الوطن العربي، ليست ـ في سيرتها السياسية الداخلية وفي القواعد التي تقوم عليها بيئة اشتغالها السياسي الذاتي ـ أكثر من رديف لمؤسسة الدولة! فهي **تستبطن** الخلقية السياسية للدولة، **وتعيد إنتاج** علاقة **التسلط** في صلتها بالجمهور المنتسب إليها! ولعل هذا ما يعبر عنه واقع الانسداد الرهيب في شرايينها التنظيمية ممثلاً في عسر إنتاجها المتجدد لنخباتها وأطرها وفي تضخم ظاهرة البقرطة فيها، مما كان من آثاره ان صارت عرضة لانكماش متزايد في حجم تمثيلها الشعبي نتيجة ما لحقها من نزيف قاعدي مستديم!

والحقيقة أن ممارسة هذا الطقس النقدي الشامل يفترض من المثقف العربي بذل جهدٍ نفيس لإبطاء مفعول الغريزة الحزبية فيه. وليس ضرورياً أن يتم ذلك من خلال تحلله من انتسابه السياسي المؤسسي ـ وهو مشروع ـ بل أن يتم من خلال

---

(٤٧) هذه نقطة انطلاق الأطروحة القائلة بالمجتمع المدني التي بدأ الوعي السياسي العربي يتمثّلها في السنوات الأخيرة وإن بعمومية وإبهام ناجين عن إغترابٍ معرفي فيه عن الأصول المرجعية للأطروحة في الفكر الغربي الحديث!

(٤٨) انظر مثل هذا المفهوم الاجتماعي غير الأدواتي (non-instrumentaliste) للسلطة في: Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales*, chap. 2.

إعادة وعي السياسة ذاتها لا بصفتها شأناً حزبياً يحل للنخبات دون الجمهور، بل من حيث هي **حق عام** أو ملكية عمومية يتشارك جميع الناس في حق حيازتها. وبهذه الطريقة يستطيع أن يؤسس مسافة موضوعية بين السياسة **كممارسة اجتماعية جمعية** وبين الانتماء الحزبي **ككيفية** من كيفيات تحقيق تلك الممارسة الاجتماعية والتعبير عنها.

أما نقد المجتمع، فينبغي أن يذهب إلى أبعد من مجرد تدوين ملاحظات نقدية على ظواهر التأخر التاريخي فيه، أو حتى سبر أغوار الأسباب والآليات التي تصنع حالة الخلل في نظامه: ينبغي أن يذهب إلى حد بناء تصورات **بديل** لكيفية **إعادة هيكلة بناه**. لم يعد ممكناً التماس الأعذار للمجتمع العصبوي بكيل الاتهام للدولة والسلطة وتبرئة ذمته، بل بات واجباً تحمل المسؤولية الفكرية تجاه أسباب انحطاطه الذاتية والتحلي بالشجاعة للجهر بذلك[٤٩]. والأهم من ذلك كله، بات ضرورياً أن نمتلك القدرة على تصور نمط مختلف لتطور الاجتماع العربي بعيداً عن الخطية التقليدية لتطوره، حيث الفعل الكثيف للآليات الطائفية والقبلية والاثنية، وحيث مشاريع الحروب الأهلية مرشحة للتحقق، أي بات ضرورياً أن نملك العدة للتجذيف ضد تيار المجتمع العصبوي في أفق بناء المجتمع المدني الحديث[٥٠].

٣ ـ صوغ المشروع التاريخي

ولعل هذه أضخم المهام التي تفرض نفسها عليه من دون أن يكون قد أبدى أية استجابة جدية للتصدي لها. حتى الآن، ظل أمر المشروع الحضاري من مشمولات فئتين أو نخبتين: نخبة **النهضويين** في القرن الماضي ومطلع القرن الحالي ممن صاغوا مشروعاً متماسكاً للنهضة؛ ونخبة **السياسيين** العرب المعاصرين ممن انشغلوا بنحت نماذج متباينة من مشاريع التغيير والثورة. وإذا ما استثنينا المحاولة

---

(٤٩) ما عاد مقنعاً أن نرذ أسباب الحرب الأهلية في لبنان أو اليمن ـ مثلاً ـ إلى العوامل السياسية والمؤامرات الخارجية! فلو لم تكن فيها بيئة عصبوية قابلة لاستقبال تأثيرات تلك العوامل، لما نشبت الحرب في أي منهما!

(٥٠) يذهب بعض المعترضين على هذا الخيار إلى وجوب التحلي بالواقعية واحترام حقائق المجتمع العربي. ومع أننا نشاطر هذا البعض اعتقاده، فنعتقد معه أن القبيلة والطائفة وسواهما جزءٌ من **التاريخ العميق** للمجتمع العربي، أي حقيقة سوسيولوجية موضوعية لا مجال للتنكر لها، إلا أننا نميز بين الاحترام والتقديس. يدعوك الاحترام إلى وجوب أخذ هذه الحقيقة في الاعتبار وعدم القفز عليها بخفة عند تصوُّر البديل؛ لكن التقديس لا يقترح عليك سوى الدفاع المبدئي عنها ضد إرادة التغيير: إنه لا يفعل سوى إعادة إنتاج شروط الانحطاط!

الفكرية التي خاضت فيها مؤسسة علمية هي مركز دراسات الوحدة العربية[٥١]، وقادتها إلى طرح تصور أولي لنسيج المشروع الحضاري العربي الجديد وللبناء الداخلي لعناصره، فنحن لن نجد أثراً للاهتمام بهذه المهمة الاستراتيجية لدى المثقفين العرب على الرغم من أنها شأن يختص بهم دون غيرهم!

نعم، طرح النهضويون المحدثون مشروعاً تاريخياً للنهضة والتقدم منذ قرن. ونحن ـ بمعنى من المعاني ـ ما زلنا نعيش على الاشكاليات الفكرية التي أثارها ذلك المشروع[٥٢]. لكننا بتنا في حاجة إلى إجراء وقفة **نقدية** جادة، والقيام **بمراجعة** نظرية شاملة لحصيلة ذلك المشروع النهضوي وفحص بنيانه الداخلي في أفق **إعادة بنائه**[٥٣]. وليست إعادة البناء تلك إلا العنوان الأعرض لعمليتين متلازمتين: **تجديد ذلك المشروع** بعناصر وأهداف ومطالب جديدة لم يكن قد استوعبها حين قيامه؛ **وإعادة ترتيب** العلاقة بين عناصره لا على أساس مبدأ تفاضلي، بل على أساس مبدأ تكاملي تتحقق فيه بشكل مترابط «دون مقايضات»[٥٤]. وهذه ستكون مهمة العقل العربي في المرحلة المقبلة.

وما يقال عن النهضويين يقال عن السياسيين، وإن كان الأولون أشمل في التعبير عن مشروعهم من الأخيرين. فرجل السياسة لا يملك أن يقترح مشروعاً حضارياً؛ وهو إن اقترحه، يكون ذلك من باب الاهتداء به لانجاز الحلقات الممكنة منه في الظرفية الجارية، ناهيك عن أنه يقترحه بعد أن تكون هناك انتلجنسيا صاغته قبلاً[٥٥]. إن رجل السياسة معنيّ بميدان محدود جداً: ميدان الممارسة؛ وهو ـ لذلك ـ مرتبط كثيراً بالوقائع لا بالمنظومات، بالتكتيك لا بالاستشراف الاستراتيجي. صحيح أن حرفته (أي السياسة) ذات سلطة شمولية تبتلع كل

---

(٥١) انظر: خير الدين حسيب [وآخرون]، **مستقبل الأمة العربية: التحديات... والخيارات: التقرير النهائي لمشروع استشراف مستقبل الوطن العربي**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، التقرير النهائي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨).

(٥٢) انظر حول هذا: Abdallah Laroui, *L'Idéologie arabe contemporaine: Essai critique*, préface de Maxime Rodinson, les textes à l'appui (Paris: F. Maspéro, 1967), et محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢).

(٥٣) تناولنا ذلك بتفصيل في: عبد الإله بلقزيز، **إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر** (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٢).

(٥٤) كما ورد في: حسيب [وآخرون]، **مستقبل الأمة العربية: التحديات... والخيارات: التقرير النهائي لمشروع استشراف مستقبل الوطن العربي**، الخاتمة.

(٥٥) ذلك ـ مثلاً ـ ما فعله لينين مع أفكار الأنتلجنسيا الروسية قبل الثورة. وذلك ما فعله عبد الناصر مع الفكر القومي العربي.

الميادين وتحتكر الوساطة بين الناس والواقع المادي(٥٦)؛ ولكنها أبداً عاجزة عن تعويض سلطة المثقف كمنتج للمنظومات. وغني عن البيان أن صوغ المشروع التاريخي يحتاج إلى عقل منظومي يتخطى ملاحظة الوقائع إلى بناء التاريخ ككلية في الوعي.

ارتضى بعض المثقفين العرب أن يرسم لدوره الثقافي طموحاً هو: «تجسير الفجوة بين المفكرين وصانعي القرارات»(٥٧). وظني أن مرحلة مثقف الدولة ـ أو مثقف السلطة: سيان ـ انصرمت. ولا يستتبع ذلك ـ ضرورة ـ أن نقول بلسان شعبوي إننا نحتاج إلى مثقف المجتمع، وإن كان في ذلك ما يستحق التنويه؛ سنقول إننا في أمسّ الحاجة إلى **المثقف التاريخي**؛ المثقف الذي يرتفع بالممارسة إلى مستوى الحاجات التاريخية الكبرى: الذي لا يكف عن ممارسة النقد البناء ضد كل مطلقات الفكر والممارسة لتحرير العقل من العقائدية الجامدة؛ والذي يعرض بنيان الدولة والمجتمع للنقد والتقويم؛ الذي ينتصر للحرية ضد الاستبداد، وللديمقراطية ضد الاحتكار والتوتاليتارية، وللوحدة ضد التجزئة، وللعدالة ضد الاجحاف الاجتماعي، وللاستقلال ضد الاحتلال والهيمنة، وللتنمية ضد التبعية، ولروح التضامن الجماعي ـ الوطني والقومي ـ ضد مختلف أشكال الفئوية؛ المثقف الذي يحترم الشعب، فيتعلم منه، ثم يلتزم قضيته فيؤدي دور تنمية وعي الشعب من دون استعلاء علموي. إنه المثقف الذي يحتاج إليه الزمن العربي الراهن ويتوقف تحول الاجتماع العربي والسياسة معاً على دوره.

---

(٥٦) انظر نقداً لسلطة العامل السياسي داخل المجتمع في: Franco Crespi, *Médiation symbolique et société* (Paris: Librairie des méridiens, 1983), p. 189.

(٥٧) انظر: سعد الدين ابراهيم، «تجسير الفجوة بين المفكرين وصانعي القرارات في الوطن العربي،» **المستقبل العربي**، السنة ٧، العدد ٦٤ (حزيران/يونيو ١٩٨٤).

الفصل التاسع

عطاء المثقف العربي: في الإبداع العلمي

علي نصار(*)

عندما قبلت التكليف بكتابة هذا القسم، من كتاب **المثقف العربي: همومه وعطاؤه**، كان في ذهني أمران، الأمر **الأول** أن أشير إلى، وأساعد في حصر بعض إنجازاتنا كعرب، كقضية يجب أن تشغلنا دائماً. فالانطلاق من أسر ما نحن فيه يتطلب، إلى جانب الإلمام بالعيوب والمعوقات، معرفة حقيقة القاعدة والخمائر التي ننطلق منها وتجميع ما يمكن أن يزرع فينا الثقة بالنفس. والأمر **الثاني** كان محاولة التعرف إلى أهم ما فينا نحن العلميين العرب من نقائص، فلا يكفي أبداً للانطلاق مجرد أن نعلق تخلفنا على شماعة نظم الحكم وأساليب اتخاذ القرارات المصيرية في أقطارنا. فربما هذه النظم للحكم هي تعبير إلى درجة ما عن أحوال النخبات العلمية، وفي الوقت نفسه نعرف بأنه لا توجد نظرية اجتماعية واحدة ورائجة تدّعي أن التغيير بالضرورة يبدأ في قمة السلطة في المجتمع.

وعندما أمعنت في البحث عن إطار لما يمكن أن أفترضه وأتبنّاه حول مفاهيم وملابسات الابداع والعلم والعطاء والثقافة ـ في محتويات مسمّى التكليف ـ وجدتني أعود إلى مساهمة قسطنطين زريق التي عنوانها «النهج العصري: محتواه وهويته، إيجابياته وسلبياته» في ندوة عن «التراث وتحديات العصر في الوطن العربي»[1]. في مساهمته يطلب منا الرؤية الحافزة التي لا تحجب أنظارنا عما نحن أهل لأن نكون، ويميز بين الإبداع والتقليد، ويحذر من أن نستوحي مفاهيم

(*) معهد التخطيط القومي ـ مصر.

(١) **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة): بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥).

للعصرية ليست كل الخير وليست صراطاً مستقيماً. لذلك فإننا نحتاج إلى تركيز على الإبداع العلمي والتقني وثوريته، وما يحتاج إليه ذلك من شمولية النظرة التي تنسحب على مناحي الحياة كافة، وفي الاحتياج إلى تبدل عقلاني أصيل كأساس لأية مكاسب أخرى. ثم يطرح علينا وأمام النقاش تحديات التنوير، والإصلاح بأنساق القيم، والتفاعل مع الثورات العلمية، وتبني منطلقات الإيمان بالإنسان والعالم الطبيعي والعقل والقوى والروابط الإنسانية الضرورية لبناء مجتمعات الإبداع، وكيف يمكن أن يؤدي قصر ذات اليد وتفتت الامكانات إلى طريق مسدود أمام الإبداع ومجابهة تحديات العصر. ولقد تنبهت كثيراً إلى خلفية اهتمامه بالربط ما بين الأداء في الإبداع العلمي الخاص من ناحية، والانجاز في الأمن القومي من ناحية أخرى.

هذا الحس الواعي بخطورة وملابسات الابداع العلمي أتمنى أن أراه لدى المثقفين العرب كافة. فمهما اختلفنا حول الخطورة والملابسات، فإننا نكون في منطقة تركز أعيننا على رصيدنا المستقبلي ومجابهة التحديات وزرع المعارف الرئيسية والتطورات بالعلوم ـ بقدر اتفاقنا على موضوعيتها المفترضة ـ كما ان ذلك يسحبنا كثيراً وبعيداً عن اختلافاتنا المعوقة حول قراءة الماضي وأحداثه وتجمدنا المذهبي أمام تداعيات المعرفة.

وهنا لا نريد البدء بالتفصيل في مفهوم الابداع والعطاء العلمي وملابساتهما، ودوافعهما، ويكفي في ذلك الرجوع إلى عديد من الكتب الأصلية ـ عربية ومترجمة ـ التي نشرتها **سلسلة عالم المعرفة**[(٢)] عن التنوير والعقل والثورات العلمية وعن المشتغلين بالعلم، وحيث يحكمنا الحجم المخصص لهذا القسم.

وكذلك يجب أن يغفر القارئ ما يمكن أن يتضح له من قصور في المسح، وما يمكن أن يبدو كتحيّزات في عرض أمثلة وحالات وأرقام. وقد يساعده على المغفرة ما يعرفه من مصاعب الوصول إلى المعلومات، والتفاوتات القطرية الضخمة على محور العلم والتقنية، وأن المقصد هو عربي قومي كما تمنّى لنا قسطنطين زريق.

كما يمكن أن نتفق مع القارئ حول تدني مجمل العائد الخارجي للعطاء العلمي العربي إذا ما قيس في مجمل الأوضاع التنموية العربية، ولكن عليه أن

---

(٢) تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب في الكويت، وتحتل هذه السلسلة كما غيرها من مطبوعات المجلس عطاءً علمياً متميزاً، انظر على سبيل المثال ـ في موضوع حديثنا ـ الأعداد ٣، ١٤، ١٥، ٥٩، ٩٠، ١١٢، ١٤٤، ١٦٨ و١٧٨.

يصحبنا أولاً في محاولة للبحث عن الواعد والمهدر في محاولة للتوصل إلى تقييم أدق للحاضر وتطوير في فهمنا التغيير واحتمالاته وتداعياته وامكانات رسوخ مسيرته. فهنا لا يفيد مجرد إعادة ما يذكره كثيرون من كتّابنا القوميين وغيرهم، وما يكرره ادوارد سعيد في بكائيته أو كتابه **غزة/ أريحا** عن إسهام العرب الحالي في تطوير البحوث والعلوم (والعلوم الإنسانية والاجتماعية) من أنه صفر تقريباً. فبقدر أهمية العلم عندما تكون أعيننا على المستقبل، بقدر ما يمكن أن يكون الاستسلام أمام الظروف والتحديات. والعطاء العلمي لأي مجتمع هو مدخله للتغيير ورصيده لضمان استقرار أي تغيير محتمل(٣).

في الرصد لا بد من أن نعترف بنقطة البدء، حتى يمكن تقييم الانجاز والعطاء. وما علينا إلا ترك ما حفلت به أدبياتنا حول تاريخ سابق لحضارات عاشت في منطقتنا جانباً الآن، والتركيز على الوضع المعاصر، ذلك حتى يمكن أن تتبلور رسالة هذا الجزء بشكل أوضح.

وليعذرنا القارئ الأكاديمي من لجوئنا أحياناً إلى التاريخ الشفهي، في مجال لا تقول فيه الأرقام التي درجنا على استخدامها الكثير.

أولاً: اختلاف الظروف ومفهوم العطاء

كيف يمكن أن يقاس العطاء العلمي العربي؟ وبحسب ما اختطّه هذا الجزء لنفسه، فلن نغوص في إشارات حول عطاء الحضارات في منطقتنا قبل آلاف السنين، ولا في ما قدمته الحضارة العربية الإسلامية إلى حضارة الغرب في العلوم والتقنية.

صعوبة هذا القياس تنطبق هنا وفي أماكن أخرى، ولكن البلدان المتقدمة تكتفي فيها بقياس العائد الخارجي من خلال مجمل التنمية، ونشاط حركة التصنيع، والاعلام الواسع عن منتجات جديدة متنافسة، وأيضاً من خلال تسجيل براءات الاختراع ونشاط مجال النشر العلمي وانضباطه. فكيف يمكن قياس العطاء العلمي في حالتنا نحن، وأخذاً في الاعتبار المرحلة التي نمر بها؟ هنا يكون من الضروري معرفة أحوال منطقتنا مع مطلع القرن العشرين. وكثير منا أمام المصاعب وقصور

(٣) وبهذا الشكل تكون تلك المحاولة استكمالاً لما بدأه أنطوان زحلان بحصره العطاء العلمي العربي في: أنطوان زحلان، «التحدي والاستجابة: مساهمة العلوم والتقانة العربية في تحديث الوطن العربي،» **المستقبل العربي**، السنة ١٣، العدد ١٤٦ (نيسان/ أبريل ١٩٩١).

اليد والامكانات قد آثر أن يبلور عطاءه خارج الوطن العربي[٤]. والكثير أيضاً رأى أن المرحلة تحتاج إلى التغيير كرسالة أساسية، وهنا أنتقل من مجال العلوم الطبيعية بقدراته وفكره إلى معارك التنوير والعمل السياسي. ولا يمكن أن ننفي عن كثيرين ما يرونه بأنهم أصحاب رسالة للبشرية وبلدانهم، أو أن معارك تنوير المجتمع هي قمة العطاء العلمي في ظروف بعينها. في تلك الظروف الصعبة التي تعطي فيها نظمنا السياسية أولوية متدنية للعلم، وتستلب فيها ظروف الحريات الشخصية المرتبطة بالقدرة على الإبداع والعطاء في العلم والتقنية، يقاس عطاء العلم أيضاً بالمواقف والتضحيات الفردية. ولكننا يجب أن نبحث أيضاً عن جهود الصامتين وعطائهم في معاملهم وعزلتهم، حتى وإن لم تتح لهم ظروف تطوير معرفتهم وتطبيقها من خلال الالتحام بالمجتمع. وقبل ذلك علينا ألا ننفي عن علمائنا العرب، وعلى رغم كل المعوقات، أنهم بالفعل قد يكونون مشاركين في بعض التطور الذي يحدث في حياتنا، وإن كنا لا نراه أو نعترف به، لأننا نريد الأحسن ونقارن أنفسنا بالآخرين وننسى نقطة انطلاقنا مع مطلع القرن العشرين.

إذاً فإن على القياس أن يشمل عرضاً لجهود خريجي جامعات عربية يعملون خارج الوطن العربي، أو هاجروا إلى خارجه. هنا تشمل قوائم الأطباء العلماء اللامعين بعطائهم، عرباً من سوريا والعراق وفلسطين ومصر ولبنان. وتشمل قوائم علماء الطبيعة والرياضيات مشاهير من البلدان نفسها مضافاً إليها الجزائر وتونس والسودان. وتشمل قوائم ما تركوا الكثير في إبداع العلوم الإنسانية والاجتماعية وامتداداً أوسع عبر الأقطار العربية. والحصر يمكن أن يمتد إلى التخصصات كافة، ومنها الطاقة النووية والكيمياء والعلوم البيولوجية. وبعض من هؤلاء وبانتظام، يعرض خدماته على بلده بين الحين والآخر، ويتبنى ويشجع أجيالاً تالية له في بلده، بل إن بعضهم يعرض المشروعات العلمية والإنتاجية، ويعاون في المناسبات في قضايا الأمن القومي. وبالطبع يتراوح مدى الاستفادة بهؤلاء من قطر إلى آخر.

كذلك يجب أن تسجل المواقف في تنوير المجتمع والحفاظ على ثرواته، كما ذكر. هنا فإن موقف عالمة المصريات والتراث نعمات فؤاد، في مواجهة التفريط في منطقة البحث العلمي الأثري حول الاهرامات إبان فترة السادات وفي مواجهته شخصياً، يمثل عطاءً علمياً. وانطواء عالم الجغرافيا جمال حمدان، الذي سبق

(٤) يشير زحلان إلى العديد من هؤلاء الذين حازوا مراكز مرموقة في المجتمعات المضيفة، وإلى حصتهم في جهود النشر العلمي، وإلى تقدير أولي لأعداد الاختصاصيين من العقول المهاجرة، وانتشارهم عبر التخصصات، في: المصدر نفسه.

المجلات العلمية الجغرافية العالمية في الربط بقضايا بيئية وفي وقت عبر فيه عن ريادة علمية، كان اختياره وسط ظروف بعينها لشكل من أشكال العطاء.

ثم إن تحولَ انطوان زحلان عالم الطبيعة وإبراهيم حلمي عبد الرحمن عالم الفلك، وغيرهم كثير، إلى الاهتمامات التنموية العامة كان تعبيراً عن عطاء علمي مثّل في رؤيتهم الأكثر مناسبة في ظروف الوطن العربي.

وكذلك يبقى علينا تسجيل الجزئيات والشذرات من العطاء العلمي هنا، وهنا عبر الساحة العربية. بعض من الانجاز وجد طريقه كعائد خارجي واضح على التقدم والتنمية، والأغلب لم يجد لنفسه مثل هذا التعبير الايجابي لاختلال واضح في منظومة العلم والتقنية في أقطارنا، وما يحيط بها من ظروف اجتماعية سياسية، وأخرى في التشويه الذي مارسته نظم الحكم المختلفة بالنسبة إلى العمل الأكاديمي والجامعة وحدود النشاط الطلابي وحقوقه(٥)، وأخيرة في أنساق القيم وتشوه الوعاء الثقافي العام.

ثانياً: معايير إضافية في تقييم العطاء العلمي

حاول هذا الجزء ـ في تقييمه العطاء العلمي العربي ـ التحيز إلى علمائنا وتسجيل أمثلة للمتناثر هنا وهناك، وأخذ نقاط البدء في الاعتبار. وقبل أن ننجح ـ كعرب ـ في تفعيل عطائنا وتعظيمه مقاساً بعائده الخارجي في مجال التنمية الشاملة واستقلاليتها، علينا أن نتحمل معايير جديدة تفرضها علينا معطيات نعيشها اليوم، من حيث محتوى تطورات عقود العلم الأخيرة، وإسرائيل والشرق أوسطية، وفي خلق ظروف مواتية للحركة اليوم.

١ ـ نحتاج أولاً إلى قراءة متأنية للتقدم الحادث في العلوم الأساسية ـ ثم لانعكاساتها التقنية في ما بعد ـ للتوصل إلى معايير إضافية لتقييم العطاء العلمي.

كانت استجابة الرياضيات سريعة وحاسمة في التعبير عن اللايقين (والعماء والكارثية) كمخارج ضرورية لاستمرار التطور في العلوم الأخرى. وأثبتت الرياضيات مع الحاسبات العملاقة نجاعتها في التنظير للأنساق الكبيرة والمعقدة. وأدى العمل الجماعي إلى جمع وتجانس مجالات رياضية كانت متباعدة. وسمح التطور المشار إليه بقدرات عالية في محاكاة الأنساق الطبيعية الهندسية الإنسانية

---

(٥) انظر المقارنات المهمة المثبتة في: محمد جواد رضا، «الجامعات العربية المعاصرة: من الغربة إلى الاغتراب،» **المستقبل العربي،** السنة ١٦، العدد ١٨٢ (نيسان/ أبريل ١٩٩٤).

والبيولوجية، مثلت خدمات حكمت التطور بالعلوم والتقنيات. وفي الفيزياء والفلك كان العطاء الأكبر في التنظير من خلال انساق معقدة ومحاكاة عمل النظم الطبيعية والتجهيزات المبتكرة. وأصبح الخروج على اليقين منهج معتاد لا ينتظر ظهور العباقرة على فترات متباعدة. والتقدم الهائل في الكيمياء ارتبط بكل ما سبق، حيث كان الانجاز يمر بأساليب نظرية غير مباشرة للتشخيص والتحليل والتوقع وفهم البنية الأساسية الفراغية والالكترونية للمواد، وعلاقة ذلك بالخواص الكيماوية وتفاعل المادة بالاشعاع وتوقع ظروف بديلة للتفاعلات. كل ما سبق كان يقوم على نظم الخبرة والذكاء الاصطناعي ومناهج المحاكاة ويضيف كل يوم إلى علوم البيولوجيا. والأسس النظرية للتقدم بالعلوم البيولوجية قامت على الانجازات السابقة لفهم المخ ونظم المناعة وتعارف الكائنات الصغرية وهندسة الوراثة ووسائطها وسبل اتصال الكائنات والأجهزة العضوية.

أما التطور الحادث في العلوم الإنسانية فهو بسبب المزيد من الارتباط بتطورات المعارف الرئيسية السابقة وما تفرضه من معطيات اجتماعية وسلوكية وامكانات للمحاكاة ومزيد من شمولية وتفاصيل الأنساق التي نتعامل معها. اعتمد التطور الحادث فيها، إذاً، على الاستعانة بالحاسبات ونظم الخبرة والذكاء الاصطناعي وتطور اللغات المنطقية، وبالتالي تراجع في حجم الافتراضات المتضمنة في التنظير. وأدمج الاستهداف والتمايز الحضاري والرغبات المختلفة في النظريات وظهر المفهوم الأصح للزمن النسبي مثلما كانت الثورات في العلوم الأخرى.

ولتطبيقات ما حدث من تطور في المعرفة أبعاد يجب أن نشتق منها ـ أيضاً ـ معايير للعطاء، إضافة إلى ما وضح في العلوم الأساسية من مطلب لتفاعل المعارف والعمل الجماعي وتحليل الأنساق ومناهج مغايرة في التعامل مع اللايقين ومع الزمن وتغير كثير من المفاهيم والقناعات.

ـ مسافة أقصر بين العلم والتطبيق، تضع مواصفات للعالم والاختصاصي وخريج الجامعة وقاعدة المعلومات ومجالات البحث،

ـ بُعد بيئي واضح في دوافع الابتكار ومعاييره،

ـ احتمالات ما يهدد الخصوصية والتميز والاستقلال القومي،

ـ عصر التنوير والعقل، والوعاء الثقافي المتجانس، وتفاعل التخصصات،

ـ البشر هم محددات الإنتاج، والتخطيط هو فقط لإتاحة الظروف المناسبة للإبداع وتنافسه،

ـ ميزات نسبية وتنافسية جديدة، وموارد كامنة أكثر.

ولو قلنا إن العطاء اليوم وللغد هو على محاور التقنيات العالية (في التحكم والمعلوماتية والبيولوجيا والمواد الجديدة) لوجدنا بحوثاً عربية في أقطار عديدة. سوف نرى العناوين في حوليات بحوث الأكاديمية المصرية للعلوم (الاتحاد العلمي المصري) وفي تخصصات المشرفين وأعضاء الأكاديمية (لعام ١٩٩٠ مثلاً)، ومعهد الكويت للأبحاث العلمية، ومنشورات الجامعات السعودية والعراقية والسورية. وسوف نجد بحوثاً أكثر عندما تتوافر لدينا معلومات أكثر عن الجزائر وتونس والأردن وجامعات الأرض المحتلة. وعلى سبيل المثال، تصدر نشرة **المجالس النوعية** أعداداً خاصة عن الأبحاث المصرية في التقنيات الجديدة. كما اهتمت مجلة **آفاق علمية** (من الأردن عن مؤسسة عبد الحميد شومان) في حينها بمثل تلك المتابعة[٦]. وقد يزيد عدد الحاسبات في الوطن العربي على ٦٨٠ حاسباً كبيراً، والمتوسط على ٢٠٥٠، أما الصغيرة فمن المؤكد أنها تتعدى المئة ألف. وتوجد مجموعات ومعاهد متخصصة في تطبيقات المعلومات والالكترونيات الدقيقة في معظم الأقطار العربية (أهمها في مصر وسوريا وتونس والعربية السعودية والكويت والجزائر والعراق، إضافة إلى أغلب الجامعات العربية وأقسام علوم وهندسة الحاسبات فيها)[٧]. وهناك محاولات يمكن أن تكون واعدة لصناعة حاسبات والكترونيات في مصر وسوريا والعراق والجزائر والعربية السعودية وليبيا.

٢ ـ العرض في النقطة السابقة هو مدخل أصح لتحدي العلميين لإسرائيل والشرق أوسطية. التفوق يكون للأكثر علماً ومعرفة تقنية، وبالتالي للأقرب إلى العلوم الأساسية والمشاركة فيها، ومن له قاعدة علمية متفاعلة مع مظاهر الحياة، ومنضبطة ومتكاملة، ويتاح لها الامكانات. إسرائيل تنفق ٣,١ من ناتجها المحلي على البحث والتطوير، إضافة إلى ما تتلقاه من معونات وإشراكها كطاقة بحث في مشروعات كبيرة للدول الصناعية الكبيرة، ومقارنة بمنح سلعية كأجهزة ومعدات لمصر بنحو ٥٠ مليون جنيه منذ عام ١٩٨١ وحتى الآن. ويبدأ البحث العلمي الاسرائيلي على مستوى الكمبيوتر والوحدات الصغيرة في التقنيات العالية (وهو أمر ممكن تماماً لخريج الجامعة ذي المستوى العالي). وإسرائيل تستدرج العلماء إليها مع

---

(٦) انظر: أسامة الخولي، «التثقيف العلمي في الوطن العربي: واقع الحاضر وتطلعات المستقبل،» **الأوراق العلمية**، لمناسبات محددة (معهد الكويت للأبحاث العلمية) (نيسان/ أبريل ١٩٨٤).

(٧) انظر مسحاً كاملاً لقطاع المعلوماتية العربي في: نبيل علي، **العرب وعصر المعلومات**، سلسلة عالم المعرفة؛ ١٨٤ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٤).

انفتاح العالم، وليس العكس كما نفعل. ويمتدح النموذج العلمي الإسرائيلي في ميله إلى التطوير الواقعي للحياة، بينما يشير تقرير «العلم في العالم ١٩٩٣» الصادر عن اليونسكو إلى أنه على رغم تنفيذ العديد من البحوث التطبيقية في الوطن العربي، فإن قليلاً من التطوير قد حدث. كما أن أنشطة البحث والتطوير العربية لم تترك أثراً ملموساً في مختلف القطاعات في الاقتصادات العربية. وربما تكون نسبة علماء وفنّيي البحث والتطوير في إسرائيل لكل ألف نسمة أعلى نسبة في العالم (٥٩ بالألف) أو تلي اليابان في ذلك، ولها المركز الثاني في نسبة العلماء والمهندسين بعد اليابان، بل إن بعض المصادر الاسرائيلية ترى أن ثلث القوى العاملة الاسرائيلية يتصل بشكل مباشر بقطاع البحث والتطوير. وتتوافر في إسرائيل مراكز بحثية (أو فروع علمية) عدة لشركات دولية عديدة. ولإسرائيل مشروعات كبيرة في التقنيات العالية مثل الجليل ٢٠٠٠ الذي يحاكي مشروع وادي السليكون للالكترونيات والحوسبة في الولايات المتحدة. والإنتاجية البشرية الاسرائيلية أضعاف العربية، والحواجز أقل بين القطاعين الحربي والمدني في انتقال المعارف والكفاءات. ونكتفي ـ إضافة ـ بالاشارة إلى أن الكثافة العلمية (كمؤشر تتبنّاه اليونسكو في تقرير «العلم في العالم») في إسرائيل جد عالية. فبالنسبة إلى النشر العلمي تأتي إسرائيل ودول الأفتا (كندا واستراليا ونيوزيلاندا) في المقدمة تليها أمريكا وأوروبا. وفي إصدار الرخص وبراءات الاختراع تأتي إسرائيل[8] والأفتا بعد اليابان، وقبل أوروبا والولايات المتحدة. وهذان المؤشران نسب الإنتاج فيهما إلى الناتج المحلي الاجمالي.

إذاً التطورات الأخيرة في الشرق الأوسط، كما يجب فهمها، يجب مواجهتها إن لم يمكن التروي بشأنها، وأن نتعلم من بعضنا لمن تميل معدلات التبادل، والسيطرة على القرار والتفاوض، وسيناريوهات المستقبل.

٣ ـ وهذا الشهر (كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٤) يجمع «مركز المعلومات ودعم اتخاذ القرار» لمجلس الوزراء المصري الشركات التي تعمل بالفعل في التقنيات العالية في مؤتمر حول التنمية التقانية في مصر.

ولكن كل المحاولات يمكن أن تتعثر أو لا يظهر عائدها على الحاضر

---

(٨) عدد الطلبات للحصول على براءات الاختراع، كما ان عدد البراءات الممنوحة في إسرائيل أكبر من عددها لإجمالي مصر والجزائر والعراق والمغرب وتونس خلال الفترة ١٩٧٥ ـ ١٩٨٩، بحسب *U.N. Statistical Yearbook* للسنوات المختلفة.

والمستقبل عندما لا تكون هناك معايير للعطاء والتقدم تشمل مناهج البحث ومجتمعه العلمي، والتعامل الشمولي بتحليل الأنساق للنظم محل الدراسة، ودخول عصر المحاكاة، وسبق البحوث العلمية الأساسية، وتوافر الغايات الاستراتيجية بعيدة المدى؛ إما أن تتبناها الدول أو تتبناها مجتمعات العلميين والمجتمع المدني. إضافة إلى معركة العلميين في صياغة وعاء ثقافي عام متجانس يسمح بالتنوير وإعلاء شأن العقل كمطلب عصر التنمية البشرية والاستدامة في التنمية، وإعلاء شأن اللايقين والشك. وعلى جماعة العلميين أن تقدم حلولاً عملية لمشكلات ملحة: كيفية الفك المبكر للحزمة التقنية، كيفية التفاعل الايجابي بين البحث والإنتاج والتدريب واستخدام الحوافز بأنواعها[٩]، تطوير الفكر والفهم في التعامل مع الأنساق المركبة والمحاكاة في البحث العلمي، أخلاقيات البحث العلمي وروح وضوابط المنهج والترقي ومنح الشهادات، ربط تدريس العلوم بالبيئة والثقافة والمشكلات الآنية[١٠].

وعلى الجماعة العلمية، كيف يمكن أن يكون محرك التعليم والتعلم هو استهداف الامتياز والتفوق ـ مقارنة برياح التحدي الحقيقي المقبل ـ فالتاريخ لا يرحم الكسالى، وتوضيح أن فرض نظام وأداء تعليمي أقل جودة على الوطن العربي هو مدعاة للحرب وعدم التسليم بأي سلام موقت، وكيف يمكننا تحويل النزعة العلمية (scientism) التي ارتبطت بالمظاهر، إلى الروح العلمية وإعادة إنتاجها[١١]، وكيف يمكن أن تتغير نظرة المجتمع تجاه العلماء[١٢]؟

ثالثاً: حول منظومة البحث والتطوير العربية

مثلما إذا نظرنا إلى الوطن العربي من علٍ، ووجدنا تجمعات سكانه أشبه بالجزر وسط الخلاء الذي يفتقد الأواصر والتلاحم الحقيقي، هكذا تبدو خريطة طاقة البحث العلمي والتطوير التقني في الوطن العربي. وحتى على مستوى القطر

(٩) انظر: س. جونا نتيليك، «الاختراعات والدول النامية،» **مجلة العلم والمجتمع** (اليونسكو)، العدد ٦٩.

(١٠) وتوصيل العلم إلى الطلبة من أخطر القضايا وأعقدها، انظر: كيشور سنبح، «تدريس العلوم وتطور العلم والتكنولوجيا،» **مجلة العلم والمجتمع**، العدد ١٦٤.

(١١) انظر: تريفور بنش، «دور الجماعات العلمية في تنمية العلوم،» **مجلة العلم والمجتمع**، العدد ١٥٩.

(١٢) رهات خان، «العلم والعلماء والمجتمع والاتجاه العام نحو العلم والتكنولوجيا،» **مجلة العلم والمجتمع**، العدد ٧٣.

الواحد، تتوزع تلك الطاقة بما يوحي بارتباطها بشكل الدولة المعاصرة من دون مضمونها وخلاف توزع المشكلات والتحديات ووحدات الإنتاج.

تعوق الأمية، وكذا الاغتراب عن فنون الإنتاج والغياب الواضح لفئات وسطى تنقل المعرفة ما بين منتجيها ومستخدميها وقصر محتوى التعليم والتدريب والإعلام، إمكانية بلورة عطاء العلم والتقنية في أقطارنا العربية. فتتعدى الأمية معدل ٣٥ بالمئة في ١٣ قطراً عربياً، وتتعدى ٦٠ بالمئة في خمسة أقطار. والقضايا الأهم في التعليم والإعلام هي الحفاظ على النظام والنظم وادعاءات بالحفاظ على قيم المجتمع، وليست قضايا التنوير وانتشار الفكر العلمي. وعلى رغم أية اعتراضات لنا على مقاييس المنظمات الدولية (البنك الدولي أساساً) لقياس التنمية البشرية في دول العالم وموقع الأقطار العربية وسطها، فمن المتوقع إذا ما عنينا بظروف الحريات والإبداع والتحام وفعالية طاقة البحث والتطوير ـ في قياس دليل للتنمية البشرية ـ أن يتردى وضع الأقطار العربية، وإن كان يتغير الترتيب بينها.

نجد في المقاييس الدولية ورود خمسة أقطار عربية في نهاية القائمة العالمية، وتدني وضع الأقطار العربية الرئيسية المتميزة بطاقة البحث والتطوير، مثل مصر والعراق، وأن الثروة لم تسعف الأقطار العربية الغنية للوصول إلى المركز متقدمةً في دليل التنمية البشرية (حيث يتذبذب وضع أول قطر عربي في القائمة حول المركز الخمسين وسط دول العالم). وبالطبع يزداد الموقف سوءاً مع هجرة العقول إلى الخارج، حيث يقدر من هاجر منها إلى خارج الوطن العربي بنحو ٢,٥ مليون[١٣]، ويقدر من يتحرك بشكل غير منظم عبر الوطن العربي بنحو ٤,٥ مليون. وكذا لا ننسى أثر انخفاض نصيب الأنثى في التعليم، وانخفاض مشاركتها في قوة العمل (ما بين ٨ بالمئة إلى ٢٠ بالمئة من الاجمالي وبحسب القطر) لما لذلك من أثر في تعلم الأجيال التالية.

وإذا ما راجعنا تقارير البنك الدولي عن التنمية البشرية، وكذلك الكتب الاحصائية السنوية لمنظمة اليونسكو، لوجدنا الكثير مما يعبر عن معوقات حاكمة أمام بلورة العطاء العلمي العربي، أو عائده الخارجي على المجتمع والإنتاج، إضافة إلى ما أشير إليه سابقاً وأخذاً في الاعتبار احتياجات التنافس في العالم المعاصر.

---

(١٣) وهناك أيضاً المهندسون الذين يهاجرون لغياب التوظيف المناسب لهم. ويقدر زحلان أن دول منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية يشارك في الإنتاج فيها حوالى نصف مليون مهني عربي. انظر: أنطوان زحلان، «العرب والتحدي التقاني: قاعدة البحث،» **المستقبل العربي**، السنة ١٧، العدد ١٨٦ (آب/ أغسطس ١٩٩٤).

ولنبدأ من مرحلة التعليم العالي.

نجد أن نسبة طلاب التعليم العالي لكل مئة ألف من السكان دون المستويات في الدول المتقدمة وإسرائيل، ربما باستثناء لبنان، ولكن يمكن القول بأنها منخفضة تماماً في دول المغرب العربي والإمارات والعربية السعودية واليمن وعُمان، وشديدة الانخفاض في السودان. ويهرب الذكور من التعليم العالي في الأردن والإمارات والبحرين وقطر والكويت لأسباب تتعلق بالتساؤل حول دور قوة العمل في المجتمع وإدارته وكيفية الصعود على سلم الترقي الاجتماعي. وبالطبع يمكن التحفظ بذكر أن عائد العلم في ماليزيا قد يكون أوضح على رغم انخفاض هذه النسبة كمؤشر فيها مقارنة بأغلب الأقطار العربية.

ـ يمكن القول بأن الوطن العربي يفتقد المشروعات العلمية الكبيرة والمخططة للأجل الطويل، والتي يمكن أن يتحرك في إطارها جهد وعلائق المؤسسات العلمية العربية. ذلك مع تواجد أكثر من ٧١٠ من المراكز والمعاهد والجامعات التي ترعى عملية النشر العلمي (وتصدر أكثر من ٥ آلاف منشور علمي في دوريات عالمية). ونحن نعيش عصراً نحتاج فيه إلى اللحاق بعالم العلم الكبير، وليس أقل من ذلك.

ـ تتوزع القدرات العلمية العربية على الأقطار العربية تأثراً بالتراث الحضاري والثروة وعدد السكان. ويتضح بالتالي من الحراك العلمي عبر الأقطار العربية حرمان عديد من الأقطار من العطاء العلمي العربي (ومن ثم تتأثر مشاركتها في العطاء نتيجة لذلك)، ومن ناحية أخرى استفادة أقطار أخرى من العطاء العربي، وحتى لو تم ذلك من خلال الشركات دولية النشاط[١٤].

ـ ويعتبر نصيب الوطن العربي من العلماء والفنيين كنسبة من السكان متدنياً إلى درجة كبيرة مقارنة بالمتوسط العالمي، وبالكاد يتعدى متوسط البلدان الأكثر فقراً. ويزداد التدني مع مراجعة وفرز من يعمل حقيقة من هؤلاء في مجال البحث العلمي والتطوير التقني. على المستوى العالمي تقترب النسبة من ٢٤ لكل ألف من السكان، وفي الوطن العربي تقترب من ١٠ لكل ألف، وفي القطر الكبير مصر لا تزيد على ١٥.

---

(١٤) يوسف صايغ، **التنمية العصية: من التبعية إلى الإعتماد على النفس** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص ٢١٠.

ـ وينبه منير بشور[١٥] إلى النسبة الكبيرة من العلميين والمهندسين الذين يعملون في قطاع التعليم العالي في مصر[١٦] والأردن، وفي الخدمات العامة في الكويت، والانخفاض في مشاركتهم في القطاع الإنتاجي كما في مصر، والتدني المخل لنسبة الفنيين والمساعدين في الأقطار كافة، وغيره مما له الأثر السلبي في عطاء العلم العربي.

ـ وعلى رغم ما يمكن أن يثور في أذهاننا حول محتوى الكتب الصادرة في الوطن العربي، من حيث كم العلمية والتنوير والاهتمام بقضايا مستقبلية فيها، فإن إنتاج الكتب مقارنة بالسكان ضئيل تماماً. كانت أعداد الكتب لكل مليون نسمة من السكان في عام ١٩٨٨ نحو ٣٢ في الوطن العربي، بينما كانت على المستوى العالمي ١٦٤، وكمتوسط للبلدان النامية ٥٠٧. وزادت الحصة في البلدان الأكثر فقراً على الوطن العربي حيث بلغت ٥٧ لكل مليون.

كانت تلك أجزاء من صورة ترسم بعض مفردات المنظومة المحلية لطاقة البحث والتطوير ـ رقمياً ـ في الوطن العربي، تستكمل عن حق بمدى توافر الموارد والحريات والتنسيق والربط باحتياجات المجتمع ومدى الاقتراب من فكر اتخاذ القرار والوعي بتحديات المستقبل. ويمكن أن نضيف إليها النسبة المخلة لحجم ومحتوى التعليم المهني (والمطلوب أن يضاعف ليقارن بالمستويات المتقدمة)، وبعض الاختلالات الأقل هنا وهناك في نصيب المواد والعلوم خلاف الاجتماعيات والإنسانيات والجغرافيا والتاريخ في المقررات الجامعية وغير الجامعية. ولكننا نعرف أيضاً عن التخلف المدمر في محتوى المادة التعليمية وأسلوب تقديمها[١٧]، وعن مصاعب تطابق الهواية والرغبة مع اختيار المدرسة والكلية[١٨]، ثم ارتباط المؤهل بالوظيفة وارتباط المهارة بالترقي. ونعرف عن السلطة المدمرة للإبداع في المنزل والمدرسة والجامعة من خلال قيم أبوية قاهرة لا تسمح بالحوار واختلاف الرأي

---

(١٥) منير بشور، «القيم الاجتماعية والثقافية: الإنتاجية والإبداع في المجتمع العربي،» ورقة قدّمت إلى: المؤتمر العلمي الثاني «التنمية البشرية في الوطن العربي: الواقع والمستقبل»، بيروت، ٧ ـ ٩ تشرين الثاني/نونمبر ١٩٩٢.

(١٦) في مصر ٧٠,٩ بالمئة، ويعمل ١٥,٢ بالمئة في قطاع الإنتاج.

(١٧) يفضل الكاتب هنا مراجعة: عصام النقيب، «دور العلم في التنمية والتغيير في الوطن العربي: أفكار أولية،» **المستقبل العربي**، السنة ٨، العدد ٨١ (تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٥).

(١٨) انظر على سبيل المثال الاستقصاء المقدم في: ليلى عبد الوهاب، **مشكلات الشباب والتعليم الجامعي: دراسة ميدانية نقدية** (القاهرة: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٣).

والحريات[19]. ويعطي انطوان زحلان مثالين في غاية البساطة كما الخطورة عن الطلاق بين النظام التعليمي وعالم العمل من تخصص الهندسة[20]. فطلاب الهندسة يستعملون المادة العلمية المستوردة ولا يعرفون عن البيئة والتشييد العربي، وتسعون بالمئة من الأعمال الاستشارية الأهم تمنح لمؤسسات أجنبية وأساتذة الجامعة لا يعرفون ماذا يخطط أو ينفذ، وليس هناك تطوير لمواكبة الطلب الحالي أو المستقبلي.

وعلى رغم كل ذلك، وعودة إلى فكرة المقارنة بنقطة انطلاقنا، علينا ملاحظة ما تم على الأقل في العقود الأخيرة. فالأمية كانت تفوق معدل ٨٠ بالمئة في عام ١٩٦٠، وهي تقترب الآن من ٥٥ بالمئة. ومعدلات نمو الطلبة في التعليم الثانوي العربي هي الأعلى مقارنة بالدول النامية (وبالطبع المتقدمة إذا ما راعينا معدلات نمو السكان). ومعدلات تطور أعداد طلبة وأساتذة التعليم العالي فاقت بكثير الطموح والمقارنة مابين عامي ١٩٧٠ و١٩٨٤[21]. ومع الزيادة تنوعت الاهتمامات التعليمية والعلمية وانتشرت عبر أقطار الوطن العربي بشكل مبشر منذ عام ١٩٧٥ وحتى الآن. وتلك ما تشير إليه بيانات اليونسكو والبنك الدولي و«استراتيجية تطوير العلوم والتقانة في الوطن العربي». وبين عامي ١٩٦٧ و١٩٨٦ فإن نسبة أصحاب المهن العلمية والفنية إلى اجمالي قوة العمل ارتفعت في مصر من ٧,٥ بالمئة إلى ١١,٨ بالمئة، وارتفع نصيب الإناث من تلك المهن من ٢٥,٨ بالمئة إلى ٣٠,٢ بالمئة. وما زال ذلك الاتجاه مستمراً في مصر، وأكبر من هذا التطور ـ باستخدام ذلك المؤشر ـ حدث في كل الأقطار العربية الأخرى، باستثناء تلك التي عانت من هجرة واسعة لنخباتها العلمية إلى الخارج لأسباب سياسية.

ويستخلص حامد عمار[22] جزءاً من تقييمه ـ الذي يجب أن نقيمه ونستثمره في فكرنا وانطلاقنا إلى المستقبل ـ بقوله: «من الحق أن نقرر أن مؤسسات التعليم في الأقطار العربية ـ مع اختلاف نقاط بدئها الزمني ـ قد قامت بأدوار ايجابية متنوعة في سبيل تحديث مقومات الحياة

(١٩) انظر الدراستين اللتين يعرضهما منير بشور حول تربية الطفل العربي والإبداع في: بشور، «القيم الاجتماعية والثقافية: الإنتاجية والإبداع في المجتمع العربي».

(٢٠) أنطوان زحلان، «هجرة الكفاءات العربية: السياق القومي والدولي،» **المستقبل العربي**، السنة ١٥، العدد ١٥٩ (أيار/مايو ١٩٩٢).

(٢١) يؤكد زحلان على ضخامة الإنجازات في مجال التعليم للعرب (داخل وخارج الوطن العربي)، وتزايد الاهتمام بالعلوم التطبيقية والنظرية (مقارنة بالعلوم الإنسانية). انظر الأرقام في: زحلان، «التحدي والاستجابة: مساهمة العلوم والتقانة العربية في تحديث الوطن العربي».

(٢٢) حامد عمار، «حول التعليم العالي في الوطن العربي: حول التعليم العالي العربي والتنمية،» **المستقبل العربي**، السنة ٥، العدد ٤٠ (حزيران/يونيو ١٩٨٢).

في الوطن العربي، وفي سبيل وصله والتقائه بالحضارة التكنولوجية، وفي سبيل إشاعة قدر من التنوير الفكري، وفي سبيل نشر بعض بذور المنهج العلمي هنا وهناك في قطاعات الدولة، وفي سبيل تكوين بعض العناصر البشرية المهنية». وبعد أن يشير إلى محدودية أثر ما تم، وبعض الآثار السلبية له، يرى أن «قضايا التنمية والوظائف الاجتماعية للتعليم تجد نفسها في مفترق طرق من خلال تقييم دروس الماضي وتجاربه...» وأن «الضرورة تلح على مراجعة الأسس والعلاقات التي تحقق التفاعل المطلوب بين التعليم العالي والتنمية».

وبقي أن نشير إلى الإنتاجية العلمية للفرد من العلميين العرب، مقاسة الآن بالنشر العلمي، وهي جد منخفضة. ويقدر علي حبيش إنتاجية الباحث العربي بمعدل ٠,١ بحث علمي لكل باحث، ويقارنها بإنتاجية الباحث في الدول الصناعية المتقدمة والتي تتراوح في العام الواحد بين ١,١ ـ ٣,٠ بحث لكل باحث[٢٣]. وهي على مستوى مجمل النشر كذلك منخفضة، أي باشتمالها على كل أنواع الكتب والمطبوعات والتقارير. وتتوافر بعض القياسات الميدانية العربية لذلك، وبغض النظر عن مستوى التحكيم والنشر[٢٤].

لقد كانت منظومة البحث العلمي والتطوير التقني دائماً مشوهة، قطرياً وعربياً. وتتوافر الكتابات العديدة حول نقصان حلقات عديدة فيها وتبعيتها للعالم الخارجي. وكان ذلك تعبيراً مناسباً عن قصور الحكومات وضعف الثقة بالنفس وعدم توافر خطط تنموية بعيدة المدى. ولكن المخاطر تزداد الآن نتيجة لقناعات سطحية إضافية مؤداها أن العالم سيضحي قرية كبيرة، وأن دور الدولة يتراجع، وأن حضارة الغرب ـ ومع «نهاية التاريخ» ـ ستضم بالضرورة مراكز البحث والتطوير. وينسى أصحاب تلك المقولات ان هذا عالم الميزات التنافسية القائم على قدرات بشرية، مهدد بشكل أبشع من أشكال العبودية من خلال التقنية، وأن أدوار الدولة لا بد من أن تنمو وتتسع مع تنازلها في الملكية الاقتصادية، وأن عالم «مابعد الصناعة» وفكره يرتبط الابداع النظري التنموي فيه بالتفاعل بين الحضارات. وتلك قناعات بديلة ـ وأصح ـ سوف نعود إليها. لقد تأثر علماؤنا بالمقولات السطحية مع عدم الوضوح في الاتجاه المعاكس لجذبهم. ويكمن ذلك

---

(٢٣) علي علي حبيش، **استيعاب التكنولوجيا وتحديات العصر** (القاهرة: أكاديمية البحث العلمي والتكنولوجيا، ١٩٩٢).

(٢٤) انظر على سبيل المثال: محيي الدين شعبان توق وضياء الدين زاهر، **الإنتاجية العلمية لأعضاء هيئة التدريس بجامعات الخليج العربي** (الرياض: مكتب التربية العربي لدول الخليج، ١٩٨٨)، حيث نصيب الباحث بالعام الواحد من الكتب ٠,٤ كتاب لكل باحث، ومن البحوث ١,٣٨ بحث لكل باحث.

كأحد الأسباب في ظاهرة هجرة العقول. وبحسب التقديرات شبه الرسمية في مصر[٢٥]، فلقد هاجر من الحاصلين على مؤهلات علمية عالية (هجرة دائمة) ٣٢ ألفاً ما بين عامي ١٩٦٧ و١٩٧٦. ولكن في السنوات الأخيرة هاجر من العقول المصرية إلى الدول الصناعية المتقدمة نحو ٤٥٠ ألف عالم (منهم ٢٠٠ ألف يعيشون الآن في الولايات المتحدة). وتلك مؤشرات تدل على سوء التقدير والفهم للانفتاح والتغيرات العالمية، وسوء الفهم لدى الحاكمين كما لدى العلماء.

إن ما يثبت أن سوء الفهم ـ أو التنازلات ـ يأتي أيضاً من عند العلماء، هو الاتجاه الواضح لدى العديد من العلماء إلى التركيز على البحوث الممولة من جهات أجنبية، يشار إلى سوء النية والمقصد واختلال أولوياتها، مقارنة بأولويات واضحة للتنمية وحل مشكلات محلية. وفي العديد من الحالات والأجهزة العلمية لا يسأل عن الشكل النهائي الذي تصب فيه مثل هذه المشاركات العلمية وكيفية التوظيف لها[٢٦].

ولا شك في أن منظومة البحث والتطوير في الوطن العربي وسياسات توجيهها ما زالت تفتقد وضوح الرؤية بالنسبة إلى العديد من المقومات الأساسية، وغالباً بسبب قصور في الوعاء الثقافي العام في الأقطار المختلفة، وانشغالنا بالتحديات الداخلية في الاستقرار وأساليب الحكم والحريات الشخصية، بعيداً عن هضم التحولات العارمة عالمياً في متغيرات معرفية وحضارية وتقنية بالمفهوم الأدق والأشمل للتقنية.

وعلى رأس ما نفتقده الإلمام بمفاهيم للإدارة العلمية تناسب العصر وتدري كنه الاحتياجات المستقبلية في المهارات والتخصصات ومناهج التقصي والتحليل واتخاذ القرار، وتطور خبرتها في التعرف إلى الموارد المنافسة والبديلة، ولا تقبل بأدنى من النظرة الشمولية للاحتياج من المعلومات وفي صياغة أنساق ذكية للتفكير والتوقع والتخطيط[٢٧].

---

(٢٥) من تصريح لمدير أكاديمية البحث العلمي والتكنولوجيا المصرية في جريدة: **الأهرام**، ٢/١٢/١٩٩٤.

(٢٦) تتوافر كتب وكتابات عن الأحوال في مصر. ويكتفى هنا بالإشارة إلى ظاهرة تغير موقف العلماء في مثالين، انظر: «تجسس اسمه البحث العلمي،» **العربي** (القاهرة) (١٨ تموز/يوليو ١٩٩٤)، و *Al-Ahram Weekly* (20 October 1994).

(٢٧) انظر: علي السلمي، **الإدارة الجديدة في ضوء المتغيرات البيئية والتكنولوجية**، كتاب الأهرام الإقتصادي (القاهرة: مؤسسة الأهرام، [د.ت.]).

وعلى رأسها أيضاً، عدم الإلمام بالدور الذي يمكن أن يلعبه المجتمع المدني ونشاط المقاولات والترويج والقطاع الخاص في خلق الطلب على منظومة البحث والتطوير وضمان استقرار اقتصاداتها وربط نتاجها بالمشكلات الاجتماعية المعقدة[٢٨].

وعلى رأسها أيضاً، عدم وضوح أهمية انضباط الحياة العلمية وتشدّدها، والعمل العلمي الجماعي، ومناهج البحث القائم على النمذجة الشمولية للنسخة محل البحث. وسنعود إلى ذلك مرة أخرى.

رابعاً: المشروعات الكبيرة وتحدي الأمن القومي

إننا سوف لا نختلف على الكم الكبير من المعوقات التي تجابه العطاء العلمي العربي، ولكن من ناحية أخرى يستحق الأمر تماماً رصد قدراتنا الكامنة والمفتتة في أغلب الأحيان. وهنا يكون من الصعب المسح لما لدينا، ولكن ربما اصطياد وفهم بعض الأمثلة الأهم التي يمكن أن تؤشر إلى حجم هذا الكامن والمفتت. ربما نجد في ذلك إجابة عن تساؤل وقلق أسامة أمين الخولي بعد أن عرض في رسالة له طبيعة التحدي الذي يقابله العرب في «عالم العلم»[٢٩]. فهو يسأل: «هل هناك أي أمل في أن نحتفظ بموطئ قدم... دون الانضمام إلى أحد المشروعات العلمية الكبرى التي تشارك فيها عدة دول من الدول المصنعة؟ وهل نملك الحد الأدنى من المؤهلات...؟ أن نحقق هذا وكم يكلف؟». كتب هذا ـ كما يذكر في رسالته ـ في توقيت (١٩٩١) «عندما هدأ الغبار، والكل يلعق جراحه بعد مأساة الشهور العصبية... وبعد أن اقتحمت مناظر الأسلحة الذكية وما أتت به من دمار بيوتنا...».

إن من يريد أن يعرف حقيقة القدرات الكامنة عليه اصطياد لحظات التحدي

---

(٢٨) انظر: بيتر دروكر، **التجديد والمقاولة: ممارسات ومبادئ**، ترجمة حسين عبد الفتاح (عمان: مركز الكتب الأردني، ١٩٨٨)، حيث تعرض أمثلة منها: إن الفرنسيين على حق! إن القوة السياسية والاقتصادية هذه الأيام تتطلب مركزاً تقنياً متطوراً، سواء أكان ذلك في المعلوماتية أم البيولوجية أم التحكم. وبالتأكيد فإن الفرنسيين يمتلكون المقدرة العلمية والتقنية. ومع ذلك فإن من غير المحتمل (إن لم يكن مستحيلاً) لأي بلد أن يكون تجديدياً في التقنية المتقدمة من دون أن يتوافر إليه اقتصاد مقاول (entrepreneur). نعم، إن التقنية المتقدمة تشبه حد السكين القاطع. ولكن هل يمكن أن يكون من دون مقبض؟ وكذلك لا يمكن أن يوجد قطاع تقنية متقدمة قائم بذاته، أو دماغ سليم في جثمان ميت. ولا بد من وجود اقتصاد زاخر بالمجددين والمقاولين، ولديه رؤية مخاطرة وإمكانية الحصول على رأس المال.

(٢٩) من رسالة لأسامة أمين الخولي إلى رئيس تحرير مجلة **آفاق علمية** (عمان) (أيار/مايو ـ حزيران/ يونيو ١٩٩١).

وظهور طلب حقيقي على منتج البحث العلمي والتطوير التقني، ويتنبه إلى لحظات الايجاز على محور الأمن القومي ـ كما ذكر في أطروحات قسطنطين زريق.

يكرر جلال أمين في حديثه أن ما من أمة قوية إلا وبنت نفسها في السر. وهكذا تحركنا في بعض الظروف، وفي تلك السرية، فرطنا فاستحق علينا عقاب الآخرين.

١ ـ لنلق نظرة انتقائية على الانجاز العراقي حتى عام ١٩٨٩ أو عام ١٩٩٠. ومهما حاول الآخرون التقليل من شأن الانجاز الحربي في العراق في هذه الفترة، فإن التساؤلات التي ما زالت مطروحة حول ما تم في تلك الفترة من ابداعات تؤكد امكانية امتلاك ناصية القدرة ومن خلال مشروعات علمية طموحة وضخمة[٣٠].

ويأتي الانتقاء هنا للمشروع النووي العراقي، إضافة إلى ما يمكن أن يقال من إبداعات على فنون التسلح والقتال كافة.

لقد امتدت شبكة المشروع النووي العراقي عالمياً عبر أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، وربما اليابان وبعض دول العالم النامي. وامتدت محلياً في العراق عبر مجمع الأثير والمنشأة الحكومية للأعمال الصناعية (الاسكندرية جنوب بغداد) ومنشأة نصر للصناعات الميكانيكية وشركة الفرات ومصنعي الرضوان وترميّه وغيرها من المواقع، إضافة إلى تجميع كفاءات عربية وغيرها، وانشاء شركات في الخارج، واستكمال قواعد المعلومات بالحاسبات الضخمة. لقد سجل خبراء الأمم المتحدة والوكالة الدولية للطاقة الذرية العزم والانجاز الخاص في مجال تخصيب اليورانيوم، وربما تصميم القنبلة النووية، وأن كل سمات برنامج الأسلحة النووية العراقية أظهرت دلائل البحث المثابر، وأن العراق أنفق موارد كبيرة لتنمية خبراته «لأن الخبراء الأجانب ليسوا قادرين على حل كل المشكلات الفنية». ولقد سجل الخبير الألماني برونو ستملر في التقارير الدولية أنه تقابل خلال زياراته العراق مع ١٥ مهندساً في تصميم الفراز الغازي لتخصيب اليورانيوم[٣١] وأنهم فريق جيد من المتخصصين في الفراز. جاء في التقرير التاسع للتفتيش أن «تصميم الفراز العراقي يضارع أحدث تصميمات أوروبا الغربية ومع ذلك فهو لا يتطابق مع أي جزء في أي منها». وأشار المفتشون إلى التكييف

---

(٣٠) انظر: *Bulletin of the Atomic Scientists* (March-April 1992).

(٣١) الفراز كمسمى لجهاز الفرز والاستخلاص، وبالتالي التخصيب، عن طريق الطرد المركزي.

البارع والتطور وأن التغيير الذي أدخل على الماكينة أفاد في تطورها. ولا يوجد في الوقت نفسه أية دلائل على أن العراق بتطويراته قد استعان بالتصميم الأصلي (الأوروبي الغربي المسمى اليورينكو) لأنه تحت الرقابة الشديدة. لم تستطع المنظمات المتخصصة أن تثبت أكثر من أن البرنامج النووي السري العراقي ما زالت بذوره وثماره متضمنةً في حقول وخبرات العاملين المحليين في المشروع، وهذا ما يزعج الغرب في الحقيقة. وتمتد أسباب الانزعاج إلى تفاصيل شديدة ولكنها مهمة. فربما كان لدى العراق ما يكفي لتجهيز ١٠ آلاف فراز للتخصيب ووقود ٣ ـ ٤ قنابل نووية في العام. وبرامج الحاسوب كانت متوافرة ومتكاملة، وتم تطويرها محلياً، وقاعات الاختبار الميكانيكي وآلات التصوير فائقة السرعة.

وكان العراق يجمع مكونات متعددة الاستخدام. وللعراق إبداع أصيل في إنتاج المكثفات لآليات الانفجار الداخلي بالأسلحة النووية، وتصنيع مكونات للفراز ولجهاز الكالوترون، واستكمال البنية التحتية للمشروع النووي وإخفاء الصفقات المتصلة به ومرونة خطوط الإنتاج الصناعية.

تلك العطاءات العلمية العظيمة تم توجيه الضربة الأولى إليها بالتصعيد ما بين العراق والغرب بعد إعدام الجاسوس الانكليزي ـ الإيراني، ثم الضربة التي قد تكون حاسمة بدخول الجيش العراقي أرض الكويت. ويبقى مما تم زرعه ما يمكن أن يثمر في ظروف تحد جديدة أمام تلك الطاقات الكامنة.

٢ ـ ثم لنلقي نظرة انتقائية أخرى على أشياء لم تتح لها فرصة للتعريف بها من خلال ربط الابداع العلمي بالأمن القومي في مصر[٣٢]. وهنا خلافاً للتجربة العراقية ـ والتي كشف عن كثير من أسرارها بحكم اتفاق وقف إطلاق النار في عام ١٩٩١ ـ تراعي الحساسية في عرض التجربة المصرية. ومن ثم تختلف طريقة التعرض لها. تلك التجربة المختارة هي تجربة الصواريخ المصرية. وحالياً يتفق على الانجاز المصري في تطوير وإنتاج وتعديل الصواريخ الصغيرة للمهام المختلفة وبأشكال التوجيه المختلفة.

---

(٣٢) اعتمد الكاتب في المعلومات التي يمكن الحديث عنها على لقاء قام بتسجيله مع أحد الرواد بالتجربة المشار إليها، وهو عوض مختار هلودة الذي عايشها وأبدع فيها. وتسجيل التاريخ الشفهي نفتقده كثيراً في حياتنا العربية، خصوصاً في هذا المجال، مجال رصد ما لدينا من عطاء علمي. والأرقام لا يمكن أن تكون معبرة في رصد تراكم الخبرات العلمية، والعلماء متواضعون.

وتاريخ هذا المشوار يؤكد حقيقة الإنجاز. مع بداية الثورة المصرية ارتبطت عمليات شراء الأسلحة ببدء عمليات التدريب لضباط ومهندسين عن كيفية التفتيش والاختبار للأسلحة. من هنا تم تكوين جماعة في عام ١٩٥٤ بدأت بدراسة العلوم والهندسة. تلك هي المجموعة التي لاحظت الفرق الكبير بين العلوم في نظرياتها مقارنة بالتطبيق والتصميم والتجربة في ضوء المعطيات المختلفة، ولاحظت صعوبة ربط العلوم بالتقنية ومصاعب المجتمع العلمي متعدد التخصصات، وصعوبات التقدير والتوقع ووضع برامج التنفيذ. تزايدت الحاجة إلى نظرة أشمل مع قيام الصناعات الحربية في مصر، ومع تحدّي التصميم لأجزاء معدلة من المعدات. ومن عام ١٩٥٦ كان الاحتياج للخبرات الأجنبية مع اهتمام الجيش والصناعات الحربية بتصميم الأسلحة، وربط التصميم بالاستخدام لأول مرة في الظروف المصرية. اتسع فريق العمل عندئذ ليشمل تركيم الخبرة ودمج المستخدمين من الجيش، وتزايدت أعداد الضباط العاملين الذين بدأوا بدراسة العلوم والهندسة. امتدت الاهتمامات إلى فهم عمق الديناميكية لحالات مختلفة بعينها، والتصميم لعملية الاستخدام، إضافة إلى التصميم للصيانة ولأجزاء المعدات، ودراسات لتوقع الأخطاء قبل حدوثها في التطبيق. استمرت عمليات الدرس والبحث حتى بلورت ضرورة وجود مؤسسة أو مركز يجمع وينسق الجهود والتخصصات، وكان انشاء الكلية الفنية العسكرية عام ١٩٥٨ لتستكمل إلى جانب الخبرات المصرية المتراكمة حتى حينه بخبرات فرنسية وتشيكوسلوفاكية وانكليزية. كل الجهود كانت تتقدم بمعدلات تفوق كثيراً انجازات أخرى كانت تتم في الوقت نفسه في مصر في مجالات الزراعة ومواد البناء، والتصنيع أحياناً.

وكانت البلورة التالية والحاسمة في مشروع وبرامج بعيدة المدى للصواريخ بدءاً من عام ١٩٦٠. وعلى رغم الاستفادة من خبرات فرنسية وألمانية في ذلك، كان التراكم العلمي المصري هو الأساس لما كان، خصوصاً في تصميم التجارب. ولا بد من القول إن الصاروخ «القاهرة» في عام ١٩٦٤ كان متميزاً بما وفره له العلم المصري، حتى مع مغادرة الخبرات الأجنبية قبل ذلك التاريخ، وعلى رغم تواضعه ـ مقارنة بالمستوى العالمي ـ في نظام التوجيه. وكان العطاء العلمي الخاص هو الأصل في حل مشكلات نوعية الغرافيت المتوافرة، وفي الحسابات العلمية الخاصة بتحديد المسارة والاهتمام ببحوث العمليات في تنظيم العمل والتجارب والتصنيع للمعدات اللازمة، وفي تطوير عملية الاشعال الأولية، وتثبت الصواريخ على الأرض، وتأثير عوادم الإطلاق، وتوزيع الأجهزة الالكترونية والكهربائية داخل الصاروخ وخارجه. من الصحيح أن هناك تجارب كثيرة ـ للصاروخ الوحيد

والمتعدد الرؤوس ـ قد فشلت، ولكن بقيت حصيلة علمية كبيرة أتت أكلها في ما بعد عندما تم التركيز على الصواريخ الصغيرة. وعندما وصلت الصواريخ السوفياتية إلى مصر في الستينيات فوجئ الضباط والمهندسون المصريون بأنها اشتملت على أفكار كان المصريون قد توصلوا إليها بالفعل من خلال التجربة وتكرار محاولات التطوير في الظروف الخاصة. وعندما كانت تجري التجارب على صاروخ مصري ٤ أطنان والتخطيط لآخر ٢٠ طناً، كان العمل العلمي معبّراً تماماً عن الثقة بالنفس.

بدأ التراخي ـ أو التوقف ـ بعد ذلك بدءاً من حزيران/يونيو ١٩٦٨، مع بداية وصول معدات مستوردة واختلاف توجهات الإدارة وإعادة التنظيم ـ الذي لم يكن مفهوماً تماماً ـ لقطاع الصناعات الحربية وتبعيته. وكان الانتقال إلى انشاء مركز بحوث الصواريخ مركزاً على إنتاج كميات كبيرة من الصواريخ الصغيرة وتطويرها. ومع التركيز على الكم لمقابلة احتياجات سريعة كان التراجع عن الاستمرار في الجهد الأوسع لتطوير القدرات العلمية المحلية.

كانت تلك المرحلة أو المشروع تعبيراً عن عطاء علمي على ارتباط بتجنيد طاقات كامنة أمام تحدٍ للأمن القومي. وترك لنا هذا العمل (الذي بدأ بنحو ١٥٠ مهندساً، وضباط عاملين، ونحو ١١ قسماً والعديد من الورش، والصناعات الحربية وغير الحربية، وأساتذة جامعات، وتعاون أسلحة الجيش) خمائر كثيرة وطاقات كامنة ولكنها متاحة، تثبت حقيقة العطاء العربي.

٣ ـ في هذا المجال ـ مجال الأمن القومي ـ لا يمكن الإطالة كثيراً. ولكن يمكن التقرير بأن شبيهاً بما ذكر يتم حتى الآن في أكثر من بلد عربي، في مجالات وأسلحة ومعدات عدة. وأن ما تم ويتم يستفيد بالحراك البشري العلمي بين بعض الأقطار العربية، وأن هجرة العقول العربية لم تكن فقط وتماماً إلى خارج المنطقة العربية. وعندما تعرضت «استراتيجية تطوير العلوم والتقانة في الوطن العربي»[٣٣] لضيق ذات اليد أمام تحديات كبيرة عند ربط العلم والتقانة بالأمن القومي العربي، وطالبت بالنظر في المزاوجة ـ كلما كان ذلك ممكناً ومجدياً ـ بين حاجات الأمن

---

(٣٣) انظر: لجنة استراتيجية تطوير العلوم والتقانة في الوطن العربي، **استراتيجية تطوير العلوم والتقانة في الوطن العربي: التقرير العام والاستراتيجيات الفرعية**، سلسلة وثائق استراتيجية تطوير العلوم والتقانة في الوطن العربي؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩)، الفصل ٢: «دور العلوم والتقانة في التنمية،» ص ٦٦ ـ ٦٧.

القومي من منظومة العلم والتقنية وحاجات القطاعات الأخرى العربية، نقول ان ذلك قد تحقق في بعض الحالات - منها ما ذكر عن العراق ومصر - وبشكل ناجح. وعندما طالبت بالتعاون العربي والاقليمي والدولي لأغراضنا الخاصة بعيدة المدى، نقول ان محاولات بدأت وكانت واعدة، هي ليست فقط الهيئة العربية للتصنيع، وليست فقط أشكالاً للتعاون مع بلدان من العالم النامي متقدمة في مجالات عسكرية. كما ان المحاولات المشار إليها كانت تستثمر خصائص المنطقة العربية، كما طالبت الاستراتيجيا العربية، ولكنها كانت على حق وقدر كبير من الدقة عندما اشترطت للعطاء العلمي العربي المتصل والفعّال توافر الأرضية الثقافية والاجتماعية لتبني مثل هذا العطاء المتصل ودعمه. إن الأوضاع السياسية الاجتماعية الثقافية في الوطن العربي في واد آخر، وغايات الدول والنظم العربية جد متقلبة في تصورها أمنها القومي وحركتها السياسية.

خامساً: نحتاج إلى زرع الثقة بالنفس

تكرر ذكرنا معوقات اجتماعية سياسية أمام انطلاق العطاء العلمي العربي، تشمل نظم الحكم ونهج اتخاذ القرار والمشاركة الجماهيرية وأنساق القيم السائدة، أي أن مجتمعاتنا العربية تحتاج إلى تغيير شامل وإلى أشكال جديدة فعالة من التعاون العربي. ولكن علماء الاجتماع لا يتفقون دائماً إن كان التغيير علويا بالضرورة يبدأ ببناء جسور مع النخبات الحاكمة، أو قلب المائدة عليهم، أو من خلال متابعة وتحفيز التغير من أسفل على مستوى المجتمع المدني ولبنات المجتمع ومكوناته. وعلى كل حال، فإن ما يحدث هو على المستويات الأقل لبنات للمستقبل، كما هو في الوقت نفسه قوى ضغط وآليات تعمل في اتجاه التغيير.

إذاً لننطلق في التقاط بعض الأمثلة الجزئية والمفتتة عن العطاء العلمي العربي مما يحدث في حياتنا في العقود الراهنة.

١ - يصعب فصل الاتساع الكبير في المساحة المزروعة في العربية السعودية (بأكثر من ٢ مليون هكتار) عن مشاركة أوسع للعلميين والمهندسين السعوديين والعرب، إضافة إلى ما يعنيه ذلك من استبدال لأنماط الحياة البدوية بأخرى إنتاجية ريفية. ولا يمكن تصور الإنجازات الكبيرة للمركز الدولي للبحوث الزراعية في المناطق الجافة (ايكاردا) بالقرب من حلب في سوريا من دون أن نستمع إلى المشاركة الواسعة والتفاعل بين الخبرات العالمية من ناحية، والفلاح والباحث الزراعي السوري والعديد من المؤسسات السورية الأخرى من ناحية أخرى. تلك

الإنجازات التي تمتد من أساليب الحرث والري والزرع[٣٤] - عبر قائمة طويلة - إلى تطوير موائم للتقنيات المحلية في مناطق عربية مختلفة، تمتد من المغرب إلى المشرق العربي، ثم إلى بحوث الهندسة الوراثية والتهجين والحفاظ على السلالات التي أثبتت نفسها بيئياً. ومنذ حوالى العقدين كان العراق يدخل عصر الهندسة الوراثية وسجلت له إنجازات في المحاصيل الحقلية متعددة الخصائص وبوساطة باحثين عراقيين. وفي مصر تمتد الإنجازات من وسائل وأساليب الاستصلاح إلى إنتاج الدواجن والماشية، إلى زيادة الغلة في القمح وقصب السكر، إلى تنويعات في محصول القطن، وغيرها الكثير. والزائر لعُمان يمكن أن يشاهد بنفسه المشاركة الواسعة للفكر والمزارعين في تطوير أساليب الزراعة. وفي وقت قصير استطاعت القدرات التونسية التوصل إلى حلول مناسبة وسط رباعية الزراعة والمياه المحدودة والبيئة والسياحة (وحتى الضغط السكاني). وسجل لها هذا في المحافل الدولية، كما سجلت انجازات زراعية غذائية من قبل منظمة الأمم المتحدة للأغذية والزراعة لأقطار عربية عدة.

ويزيد عدد العلماء والمهندسين الفنيين الذين يمارسون الأنشطة العلمية والتقنية للزراعة المصرية على ١٠ آلاف (نسبة تقرب من الربع من حاملي درجة الدكتوراه) يمتد تأثيرهم إلى أقطار عربية أخرى. وهناك مراكز عربية تهتم - أو تركز على - قضايا التغذية، وتقوم بدور مهم في النوعية والتفاعل مع الأجهزة الزراعية وحماية المستهلك والرقابة على الواردات. ولأكثر من بلد عربي إنجازاته في مجال الأدوية الطبيعية البديلة، وفي إحلال الواردات بالامكانات المحلية في مجال صناعة الدواء. وعلى رغم أن العلماء والامكانات والتنسيق على المستوى العربي لم ينجز المطلوب منه في توفير مسح هيدروستراتوغرافي لمكامن المياه ومصادرها عبر الأقاليم العربية، على رغم حاجة التنمية العربية الشديدة إلى ذلك، إلا أن خبراء الجيولوجيا والري والجغرافيا العرب جد متميزين على الساحة الافريقية، وكذا الشرق الأوسط. وبالإضافة إلى حراك الاختصاصيين الزراعيين والمهندسين العرب في كل ذلك، فلقد تركت الاستشارات والمعاونة التي تقدمها منظمات دولية إقليمية من خلال العلماء العرب وخبراتهم، والمنظمات والصناديق العربية آثاراً تعبر عن العطاء

---

(٣٤) يذكر أنطوان زحلان أن الإنجازات العربية في الاستصلاح والري والصرف وتطوير الأساليب الزراعية وتطوير الحبوب وانتقائها وخدمات الإرشاد والتخزين... تهيء أسساً صلبة في مواجهة التحديات الحالية في المجال الزراعي. انظر: زحلان، «التحدي والاستجابة: مساهمة العلوم والتقانة العربية في تحديث الوطن العربي».

العلمي في الأقطار العربية الأكثر فقراً. وهكذا تغير الكثير في الريف اليمني من خلال جهود اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا بمعاونة علماء عرب من خلال تطوير مشروعات للغاز الحيوي لها أبعادها الاقتصادية والبيئية والاجتماعية الايجابية. والكثير قد تغير بسبب حركات التنمية وإرهاصاتها في قرية البحرين، وريف لبنان، وغيرهما، وكلها تتضمن في ثناياها تحطيم نظم تقليدية أمام مجمل العطاء والتطور.

وعلينا ألا ننسى أن المشروعات الكبرى للسدود والمياه في كل من العراق وسوريا في السنوات الأخيرة كانت بشكل أساسي تماماً جهوداً محلية في هذين القطرين.

٢ ـ حتى وقت قريب (حتى منتصف السبعينيات على الأغلب في الوطن العربي) كانت البيانات والمعلومات حول قدرات وإمكانات وموارد وأداء الأقطار العربية شديدة القصور، إن لم تكن مفتقدة تماماً. كانت الخبرات العربية ـ بعد ذلك ـ وراء أكبر حملة تمت لحصر وتسجيل وتنظيم قواعد للمعلومات. ربما ركزت تلك المحاولات في أولها على البيانات الاقتصادية، ولكنها امتدت بعد ذلك إلى البيانات الصناعية والهندسية والبيئية. وبالطبع تفتقد اليوم ـ مثل باقي المظاهر العربية ـ أبعادها في التنسيق والتكامل، وفي حصر الكامن وحقيقة الموارد أمام سيناريوهات مستقبلية متعددة، وفي تغطية الأنشطة غير المنظمة والصغيرة في حساباتنا القومية، وفي المسوح الاجتماعية للثروة والمحليات ووضع الأقليات، وفي تسجيل النشاط العلمي التقني وحركته محلياً وعبر الحدود. ولكننا ما يجب أن نقلل من حجم ما أنجز مقارنة بمتاهة ما كان على المستوى العربي.

دخلت الحاسبات الالكترونية ـ من الجيل الثالث ـ العالم الغربي مع بداية الستينيات وبدأت تأثيرها مباشرة في مجالات التخطيط وتسجيل قواعد البيانات الاقتصادية وفي المجال العسكري العربي. والتقط أول الخيط العديد من الجامعات والمؤسسات والكليات الهندسية، ونجني اليوم ثمار تراكم كم كبير على امتداد الوطن العربي في مجالات المعلوماتية. كان من الطبيعي البدء بالاستخدام وتوفير البرمجيات، تؤرقنا محاذير ثورة المعلوماتية واستيراد البرمجيات الجاهزة.

إذاً يمثل محمد الشارخ وشركته «العالمية» في الكويت عطاءً علمياً سبق غيره. ونضيف إليه جهوداً محمودة كثيرة امتدت إلى هندسة ما هو في داخل الحاسبات في بعض كليات الهندسة العربية وإلى التعريب في الأردن ومصر، وإلى استخدامات بعينها في الكليات الفنية العسكرية. كما يجب أن نسجل التحية للجهود التي

بلورها عام ١٩٩٤ عبر لقاءات عدّة في معارض للحاسبات في مصر والإمارات، ترى بأن التعريب للحاسبات ليس مشكلة استبدال لغة بأخرى، ولكنه التفكير العربي الخاص والمختلف من خلال الحاسبات.

ويدّعي كاتب هذا الجزء أن هناك عطاء علمياً آخر في بدايته في إطار ثورة المعلوماتية في قطاع الإعلام العربي، وليس فقط من خلال انفتاح الأقطار والمحليات العربية على بعضها بعض، ولكن أيضاً من خلال الانفتاح على العالم الخارجي (الذي يشمل بالطبع الغث والسمين). ولا ننسى أن المسلسل التلفزيوني المنتج في الأردن تحت مسمى «العالم والإنسان»، يضارع من حيث المحتوى والأسلوب أرقى البرامج العالمية للتعريف بالتقدم في مجال العلوم والتقنية.

إننا نحتاج إلى مسح واسع لمدى انتشار ومواءمة منجزات ثورة المعلوماتية عبر الصغار والحرفيين، والقطاع الخاص ووحدات الإنتاج في الوطن العربي، وكلنا يشاهدها ولكن لا نراها ونقيمها، ولا تخلو المجلات العلمية العربية من بحوث حول تطبيقات في الواقع العملي لنظم الخبرة في التطوير واتخاذ القرار. وفي مؤتمر أخير عقد في القاهرة لتكريم رواد العاملين في مجال الحاسبات تابع كاتب هذا الجزء عروضاً لبدايات لتطبيق الذكاء الاصطناعي ولغات المنطق في بعض الحالات.

ولا يمكن أن ننسى أن البدايات الأولى لتطوير استخدام النمذجة الاقتصادية في التخطيط، والموجة الثانية لاستخدام بحوث العمليات في عالم ما بعد الحرب العالمية الثانية، قد تفاعلت واستفادت كثيراً من خبرات مصرية (شاركت في البدايات الأولى للتخطيط القومي)، ورواد لبنانيين وفلسطينيين وعلماء رياضيات في تطوير بحوث العمليات من أغلب الأقطار العربية.

وبعد نموذج مصغر للتوحيد والاتصالات بين شبكات المعلومات العربية شمل تونس والكويت ومصر، يلتقي هذا الشهر في القاهرة (تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٤) الاختصاصيون العرب من ١٤ قطراً عربياً حول الاتصالات وشبكة المعلومات، وللاتفاق حول توحيد المفاهيم والمداخل ونشر عمليات الربط بين أقطارهم.

وينبه زحلان إلى الجهد الكبير الذي بذله الاختصاصيون العرب في تأسيس المؤسسات الأساسية وتطويرها[٣٥]، والتي شملت أيضاً أجهزة تؤثر بشكل مباشر

---

(٣٥) انظر أوراق الندوة التي نظمها المركز الإقليمي العربي للبحوث والتوثيق في العلوم الاجتماعية: «الثقافة والتكنولوجيا: القطاع الريفي في الوطن العربي»، القاهرة، ٢١ ـ ٢٣ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩١.

في عطاء العلم والتقنية، مثل أجهزة المعايير والمقاييس، وإدارة الأنشطة التقنية في الاتصالات والطاقة والمياه والصحة العامة والصناعة والإرشاد الزراعي، والتصميم والصيانة والاشراف على المشروعات التقنية، وأخرى مثل مؤسسات التعليم والتدريب والخدمات الصحية والبنية التحتية للصناعة التي امتدت إلى صيانة المعدات ووسائل النقل، إضافة إلى المشاركة في إقامة العديد من الصناعات. ويشير زحلان إلى ملاحظتين مهمتين: **الأولى** تتمثل في إشارته إلى المشاركة الواسعة للقدرات البشرية الهندسية، ومساهمتها في ما بعد في تأسيس شركات استشارية ومقاولات ومختبرات وخدمات تصنيع وتجارة[٣٦]. **والثانية** أنه من الممكن أن يتطور محتوى اتحادات الاختصاصيين وجمعياتهم التي ما زالت في طور بدائي وأقرب إلى نقابات المصالح، إلى جمعيات علمية وتقانية.

٣ ـ لنتحول الآن إلى القطاعات خلاف الزراعة والخدمات. وقد أشير إلى أمثلة عبرت كيف تفاعل العلميون والفنيون في هذه القطاعات مع تحديات الأمن القومي، بل كانت هناك حالة على الأقل تم فيها التعاون الحكومي في مجال التصنيع الحربي (الهيئة العربية للتصنيع)، لم تتح الظروف العربية لها فرص الاستمرار.

علينا أن نلاحظ في بعض الانتقاءات أنها تمس أقطار عربية حديثة، أو دخلت هموم العلم والتقنية منذ قريب:

ـ علينا أن نتذكر العائد المعرفي (والعطاء) والمؤجل (ربما) الذي يجب أن نتوقعه من انتشار الصناعات عبر مجمل أقطار الوطن العربي، وتغير أنماط الحياة والقيم والتعامل مع الآخرين وتبلور المصالح وتنوع المعارف. هكذا يجب أن ننظر إلى وجود ثلث مليون نسمة في الصناعة السعودية. والأمثلة عديدة.

ـ الجزائر[٣٧] التي ظلت دائماً المثال الأوضح لغلبة نمط مشروعات «تسليم المفتاح»، كانت قد وصلت نسبة الحاجات التي تغطيها الامكانات المحلية لإنتاج التجهيزات والصناعات الهندسية فيها إلى ٢٥ بالمئة من الصناعة، و٤٠ بالمئة في مجال السكن والبنية الأساسية، وحتى لو كان ذلك من مراحل وأنشطة أبسط.

---

(٣٦) زحلان، المصدر نفسه.

(٣٧) عبد اللطيف بن أشنهو، «تجربة الجزائر: الديناميـة الإقتصادية والتطور الإجتماعي،» المستقبل العربي، السنة ٩، العدد ٩٢ (تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٦)، و Mona K. Hider, «Analysis of the Brain Drain Problem in the Arab Countries,» (Term Paper, Long Island University, 1989).

وكانت الجزائر قد بدأت بقدراتها المحلية في التركيز على صيانة الآلات للإنتاج والنقل، والتنسيق للتجهيزات والإنتاج، والتدريب الفني الواسع. وأتيح للعمال امكانية الاطلاع على مجريات الأمور ومراقبة العمليات الإدارية.

ـ لقد بدأ العراق في الثمانينيات، وبالاعتماد وإلى درجة معقولة على الاختصاصيين العرب، حملة تشييد وتطوير للأنشطة الإنتاجية كبيرة إبان الثمانينيات أثناء الانشغال بحرب الخليج الأولى. وأثمرت تلك الفترة عطاء عراقياً متميزاً، بل مبهراً في إعادة البناء ـ اعتماداً على النفس ـ لأغلب ما دمرته حرب الخليج الثانية.

ـ تسجل نجاحات علمية ذاتية في المجالات المتصلة بحماية البيئة في تونس والكويت وعُمان وغيرها مثل مصر وسوريا.

ـ المتجول في شوارع الأردن وسوريا (وأكثر عاصمة الأولى وحلب الثانية) يلاحظ كم العطاء المحلي في مواد البناء وأساليبه.

ـ في مصر كان الإحلال والاضافة ومعالجات التصميم والإنتاج يتم إلى صالح القدرات المحلية تدريجياً في قطاع الحديد والصلب. ووثدت محاولات في تصنيع السيارات ومواد البناء والطاقة النووية وهيئة التصنيع. واستمرت الجهود المحلية في تصنيع يتزايد تطويره ومدخلاته في وسائل النقل الأخرى كافة، خصوصاً للنقل الثقيل البري وللنقل البحري. وتسجل جهود الجيولوجيين، ربما من دون انتباه الدولة لهم كثيراً وبأقل استفادة بمنجزات الاستشعار عن بعد.

ويجب تسجيل العطاء العلمي المصري في ما سبق، وحصر ما تراكم من خلاله من مهارات ومعرفة. وما زال عطاء كل من شاركوا في مرحلة بناء السد العالي ينتشر عبر مصر والوطن العربي.

ـ الخبرة والعلم العربي المتحرك عبر أقطاره قامت عليهما دعائم صناعية وخدمية في أقطار الخليج العربي (حتى خسارة بلدان منشأ هذه القدرات، كان يمكن تجاهلها عربياً، إذا لم تتخذ الأقطار الخليجية بعض المواقف والإجراءات التي تجعل تلك الكفاءات الآن أميل للهجرة الدائمة إلى خارج الوطن العربي أخذاً في الاعتبار ترددها أمام العودة إلى بلدانها الأصلية)[٣٨]. وتراكم هذا العطاء أصبح

(٣٨) وهنا يفضل إعادة القراءة ـ من منطلق تحديات مستقبلية ـ لتاريخنا. انظر على سبيل المثال: ثناء فؤاد عبد الله، «إشكاليات التفاعل والحوار الحضاري بين العرب والحضارة الغربية في إطار متغيرات العالم الجديد،» **المستقبل العربي**، السنة ١٥، العدد ١٦٧ (كانون الثاني/يناير ١٩٩٣).

مهدداً في السنوات الأخيرة.

ـ ربما يتاح لنا في يوم من الأيام الكتابة عما يحدث في الصناعات الحربية من عطاء علمي عربي.

ـ لقد أضاف العطاء العلمي العربي الكثير لإنقاذ الثروة النفطية، والتحول بشكل سريع وحاسم إلى استبدال النفط بالغاز الطبيعي في إنتاج الكهرباء، ولا يقلل من قيمة ذلك التوجه العالمي لحماية البيئة.

ـ لقد ازداد الاهتمام بالتدريب المهني الصناعي كثيراً في السنوات الأخيرة في الأقطار العربية كافة، وهو قائم بالدرجة الأولى على العلماء والاختصاصيين العرب.

وبدت هناك بعض الملاحظات أخيراً حول تطور مفهوم الميزة النسبية والتنافسية في أنشطة القطاع الخاص الصناعي العربي، في ضوء الميل إلى تحرير الأسواق العربية والتقليل من سياسات الحماية. بدت الملاحظات في اشتراك المحليين في عمليات التصميم وإحلال المدخلات، وإن لم تصل بعد إلى تطوير المعدات.

ـ لكن هناك محاولات أعمق شملت أيضاً تصنيع المعدات، مثل المحاولة الرائدة في كلية الهندسة، جامعة عين شمس (في القاهرة)، للاستفادة من النخيل ومخلفاته في منتجات خشبية، تفوق المستورد في مرونتها وطول عمرها، وتمتد المحاولة إلى تصنيع الآلات أيضاً.

٤ ـ لا يمكن أن ننكر على أنفسنا مشاركة العطاء العلمي العربي في علوم التنمية والاجتماع وعلم النفس والجغرافيا ومواءمة البحث الطبي ودراسات المستقبل، كما في بحوث البيئة الفنية والشمولية. فكيف لا نسجل جهود كل تلك الأسماء اللامعة على الساحة العالمية. وعلى كل فما زال عطاء هؤلاء في دوائر المعارف والمعاجم. ما زال بعضهم يقرن عمله بحركته الاجتماعية الخدمية والتنويرية والإدارية. ما زالت دعوتهم إلى إنشاء مدن للعلوم وتخصصات علمية ودرس المستقبل وتغيير نظم اتخاذ القرار تدعم مداخل وقوى التغيير، مثل مركز دراسات الوحدة العربية ومؤسسة عبد الحميد شومان؛ هناك المئات، ومثل جهد سوناتراك والأوابك في السابق في البحث عن ترشيد الموارد والعلاقات الدولية والتنمية المحلية؛ هناك أكثر بين المؤسسات.

وتثمر الجهود في الحريات وخمائر التنمية. فلدينا في السنوات الأخيرة مزيد

من المراكز والمعاهد التي طالبنا بها، ودراسات لاسترجاع أنماط حياة وإنتاج أكثر مناسبة لبيئتنا. وتقرر أن تقوم كل الجامعات المصرية بدراسات مستقبلية وتثبيت برامج للعلوم والتقنيات الحديثة. وبدأت الحكومات العربية بإمضاء اتفاقات طال انتظارها لحماية حقوق المعرفة والابتكار والمعلومات، وحراك المعرفة والمهارات بين القطاعين العسكري والمدني في الأقطار العربية اليوم أكثر سهولة. ولننظر في خلفيات كتاب العلوم الإنسانية لنرى تداخل المعرفة الذي أردناه، ولنقيم فيهم بشكل إيجابي الثمن الذي دفعه بعضهم من أجل التنوير والتأثير، وربما التغيير.

وما زال المشوار طويلاً.

ويبقى الجزء الآخر منا، وفي كل واحد منا، ممن يدفعه سوء الفهم للمعطيات إلى الدفاع عن قصر النظر والتضحية بحرية الإرادة واتخاذ القرار بالمستقبل الأفضل. وتلك مشكلة الجماعة العلمية أولاً كمدخل لعطاء أكثر تأثيراً في تنمية الوطن العربي[٣٩].

ماذا بعد؟

إن أخطر ما يتعرض له رصيدنا للعطاء العلمي العربي اليوم يتمثل في جانب النخبات العلمية والثقافية العربية. فانقسامنا ما بين التسليم والاستسلام مع تفوق الغرب ـ علمياً وتقنياً ـ من ناحية، ورفض الغرب من ناحية أخرى إنما هو التفريط والعجز. وكلا الموقفين هو شكل من أشكال التبعية المدمرة لأي رهان على مستقبل أفضل. وتبقى مجموعات أقل في جهدها ووضوح هدفها، تتمثل في من يمارس الانطواء على نفسه وعمله المعملي والتطبيقي في نظرة ضيقة وتكنوقراطية. وفي الأخرى التي تتباطأ أو تنشغل عن بلورة مسيرة تنموية مغايرة، ترى أن القدرة على مواجهة التحديات، والتنافس والبقاء على الساحة العالمية، وإمكانية تعبئة وتحفيز البشر في وطننا، ترتبط أيضاً بإمكان بلورة تمايزنا الحضاري والاعتراف بمستقبل تتفاعل فيه الحضارات. ونحن أصحاب حضارة. وتزداد الخطورة اليوم نتيجة لسيطرة نموذج ـ وربما بلد ـ على النظام العالمي، ومشهد الهزيمة الذي عشناه في حرب الخليج الثانية أمام تفوق منتجات العقود الذهبية الأخيرة للعلم والتقنية. وكل ما حدث ـ وسوف يحدث ـ يرتبط بالضرورة مع أصالة أو عدم أصالة الحركة

---

(٣٩) أرى فائدة المقالة التالية: عدنان مصطفى، «مسؤولية المجتمع العلمي العربي: انطباعات حول البحث عن رؤية جديدة،» **المستقبل العربي**، السنة ١٦، العدد ١٧٤ (آب/أغسطس ١٩٩٣).

الثقافية العربية ووعيها، وما تقدمه من تحذيرات، وما تطوره من أنساق قيم، وبلورة أشكال تفاعلية مثمرة بين الحضارات المغايرة، وقبل ومع كل ذلك زرع الثقة في النفس العربية. ولا شك في أن استكمال حصر العطاء العلمي العربي هو مساهمة في زرع الثقة في النفس، والشيء نفسه يمثله الحفاظ على ما تم من عطاء وعدم تعريضه لإحباطات بسبب جهل أو تهور لدى الحكام أو لدى النخبات الفكرية.

لا شك في أننا نفتقد المتابعة لما يحدث على المستوى العالمي من تحولات معرفة (علمية وتقنية وغيرها) وحضارية، لدى غالبية مفردات الوعاء الثقافي العام العربي (رصيد جبهة مطلوبة لمجابهة التحدي العلمي التقني وتعظيم العطاء العلمي الخاص). ومتابعة الكثيرين قد ركزت فقط على «حتمية» مشاهدة لتراجع دور الدولة في النشاط الاقتصادي. والحق أن هذا العالم المعاصر يفرض متطلبات جديدة على من يريد أن يستقل أو يشارك أو يقاوم أو ينافس. وهو يطرح على الدولة ومجتمعها المدني امتداد الهيبة والنفوذ والتنظيم، والحركة السريعة في قضايا التنوير والتنظير والمعلومات والإعلام والتعليم والبحث العلمي التقني، والتكامل الاقليمي، وخلق ظروف الابداع والمنافسة والإنتاجية العالية، كما الإدارة والتخطيط والتعرف إلى موارد جديدة وميزات تنافسية على الساحة العالمية. هذا العصر أصحاب المشروع «الحضاري» الوحيدون فيه هم رجال العلم، وهكذا نتعرف إلى بوصلتنا.

إذاً فالمعركة هي بلا شك معركة دعم الحريات الشخصية وتفعيل حركة التنوير، والتعرف إلى قواعد السبق في عالم ما بعد الصناعة، عالم العقل والمعلومات والمشاركة الجماهيرية الأوسع[٤٠]، ويحتاج ذلك بالطبع إلى عقد جديد بين مفردات النخبة الثقافية، كما بينها وبين دولة تدري بمسؤولياتها الجديدة. ولكن الحركة يجب أن تبدأ بين العلميين العرب.

هناك مسؤولية تخلصنا من حالة القصور؛ وهي حالة معينة لإرادتنا تجعلنا نقبل ببساطة بسلطة شخص آخر ليوجهنا في مجالات يكون من اللائق فيها استعمال العقل، أو لا نستطيع في هذه الحالة التمييز بين ما يدخل في الخضوع

---

(٤٠) انظر: سعد الدين إبراهيم، **الأبعاد الثقافية للنظام العالمي الجديد** (القاهرة: مركز ابن خلدون، [د.ت.])، و **12th World Conference of the World Futures Studies Federation: Advancing Democracy and Participation Challenges for the Future, Barcelona, September 1991.**

وما يخص استعمال العقل. تطبيق ذلك المنمى لا يمس فقط علاقة العلميين بنظم الحكم ووضوح رؤاهم، ولكنه يمس أيضاً وبالقدر نفسه طبيعة ما نختاره من معارك وأولويات في عطائنا العلمي وعلاقات العلماء والمتخصصين مع بعضهم بعض وأمام رافض التنوير. ومن يقرأ لكتاب مثل زكي نجيب محمود ومحمد أركون، كمن يقرأ لمحمد عبده وأبو حامد الغزالي، وكمن يقرأ لجورج سارتون أو كارل بوبر، يرى بأن العطاء العلمي يواجه دائماً بظرف (أو مخاطر) الاخضاع المستمر للفكر (والنظرية والتقنية) وللاختبار والشك والهدم حتى يمكن البناء، ولكن تلك آليات ومسيرة أي تقدم علمي. هذا الموقف العسير هو ما جعلهم يلتزمون الجرأة والمطالبة بها لدى العلماء، كخطر من أخطار المهنة. جرأة تمكن من اقتحام المجهول واكتشاف الجديد وتبديل الظروف والقناعات، فالحقيقة ستظل دائماً تكمن خلف ما يبدو لنا من العالم. والجرأة أيضاً في التنبؤ ـ فما يجب تركه لشعراء فقط ـ والمواجهة المسؤولة مع الواقع، وتطوير المنهجيات الضرورية لمزيد من سبر الواقع. والجرأة في تمييز ما هو غيبية، وما هو إيمان بالغيب. وفي البحث عن الحقيقة والسعي والإضافة إلى التقدم ورسالة التعمير والكرامة، أياً كانت مكامن المال والتمويل والعلاقات وأبهة الحكم.

وعلينا أن نستكمل جهودنا في إبداع عربي في فكر التنمية، والتنظير لاستراتيجيات وآليات التنمية المستقرة المستقلة بمفاهيم تعبر عن الإلمام بما يحدث في خبرات ومعارف العالم. وتعبر في الوقت نفسه عن متابعة دقيقة لتحولات وخمائر المستقبل في التجمعات والأنشطة التفصيلية والعلمية التقنية في الوطن العربي. وفي ذلك علينا أيضاً أن نلحق بصياغات الفكر والعلوم الإنسانية لما بعد التصنيع و«التأسيس لوعي حضاري نقدي جديد أساسه التنوع الحضاري ونسبية المعرفة واحترام الفروقات والاهتمام بتفصيلات الحياة التي أهملت في سياق موجة العالم وبناء الحضارة العلمية والصناعية العقلانية»[٤١]، أي اللحاق بارهاصات الفكر الراهن على المستوى العالمي (المابعدية) لإعادة صياغة العلوم الإنسانية، وعدم افتراض «نهاية التاريخ» بسيطرة نموذج حضاري واحد. فبالإضافة إلى الحاح قضايا العدالة والاستقرار، ولعنة التحديث عندما لا يمثل تفاعلاً مع الموروث، فإن لنا أمثلة في الاعتداد الهندي بالنفس في التفاعل مع ثورة المعلوماتية والاتصالات، والخصوصية الواضحة في تاريخ الصين العلمي التقني للتحديث، وتمايز التجربة اليابانية في أنماط الحياة والتعامل مع وقت

---

(٤١) قارن توصيف الحركة المابعدية في: عبد الخالق عبد الله، «الإتجاهات الجديدة والمستقبلية في علم السياسة،» **المستقبل العربي**، السنة ١٤، العدد ١٤٩ (تموز/ يوليو ١٩٩١).

الفراغ ومفهوم الإدارة والتنافس التقني، وما تثبته البلدان الاسكندنافية في المشاركة البديلة والحفاظ على الموارد والبيئة واستخدام الطاقة بشكل مغاير لباقي الغرب الصناعي.

وسنجد في أدبياتنا عطاءً علمياً متمثلاً في كيفية إعادة قراءة التراث للتحضير للعطاء العلمي العربي[٤٢]، من حيث المداخل لخلق الجماعة العلمية والمدن العلمية، وإعادة النظر في حركة تطوير اللغة ومفاهيم وسياسات الترجمة للتطور العالمي، وكيف نجمع ونمازج بين المعارف والتخصصات، والتعامل مع العلم على أنه قبل كل شيء روح ومنهج قبل أن يكون نتائج ومحصلات، وإرساء أسس البحث العلمي باعطاء الجانب الأساس والنظرة دورة الهام من دون تفضيل الجانب التطبيقي.

ومعارك العلميين والاختصاصيين لا بد من أن تمتد إلى حصة البحث والتطوير في ميزانية الأقطار العربية (٠,٢ بالمئة، من الناتج القومي في الوطن العربي، وفي الهند ٠,٧ بالمئة وفي الدول الصناعية ٢,٠ ـ ٣,٠ بالمئة). وأن تمتد إلى تجاهل المعرفة والعلم المحلي في أنشطة التنمية، وإلى برامج الاعلام ومحتوى وأساليب منظومة التعليم، والتصدي للفكر المتجمد الرجعي، وعزلة أفراد النخبة العلمية، وإحياء المدارس والجامعات العلمية، والتنمية لأدوار جديدة للدولة في العالم المعاصر. إن دخول تلك المعارك هو الذي ميز فترات الازدهار في تاريخنا، وهو درس حقيقي من تجارب من سبقونا في التقدم، والضمان الضروري لالتحام منظومة البحث العلمي والتطوير التقني واستقلاليتها، ولتوفير الفئات الوسطى لنقل المعرفة ما بين العلماء والمنتجين. وإذا كانت خبرات فكر التنمية اليوم تؤشر إلى الدور الحاكم للمشاركة الجماهيرية على أقصى حدودها وللتنمية البشرية في محددات التنمية، إذاً فالحد الأدنى من مشاركة العلميين والنخبات الثقافية وتنويرها الآخرين مطلوب التعجيل به.

تضغط المعطيات المعرفية والحضارية والسياسية كافة ـ اليوم ـ في اتجاه نمو المجتمع المدني، ووحداته وقواه؛ في اتجاه استقلال الحركة، وربما مرحلة المخاض في إعادة صياغة مفهوم الدولة والحكم. والعلميون ليسوا بأقل من أن يشاركوا في

---

(٤٢) أكتفي هنا بدراستين: رشدي راشد، «تاريخ العلم والعطاء العلمي في الوطن العربي،» **المستقبل العربي**، السنة ٨، العدد ٨١ (تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٥)، وكارم السيد غنيم، «اللغة العربية والنهضة العلمية المنشودة،» **عالم الفكر** (الكويت)، السنة ٢٠، العدد ٤ (كانون الثاني/يناير ـ آذار/مارس ١٩٨٩).

مجمل تلك الحركة، والاعتراف بأخطائهم وتقصيرهم. وعندما لخص انطوان زحلان[٤٣]، بعد تقريره، بأنه لحسن الحظ تتوفر لنا الكفاءات العلمية والتقانية، في عقبتين أساسيتين، ما يمنع من تثبيت سياسة تقانية للاعتماد على النفس، كانت إحدى العقبتين تقع مسؤوليتها الكبرى عند العلميين أنفسهم. فضعف المؤسسات العلمية والتقانية ـ في وسط المعطيات المشار إليها ـ هي في الدرجة الأولى مسؤولية العلميين، وحتى إن كانت مسؤولية نظم الحكم أوضح في العقبة الثانية المتمثلة في حرمان المشاركة في سياسات تصميم المشروعات وتنفيذها. وعندما ركزت وثيقة أكاديمية البحث العلمي والتقانة في مصر حول السياسات التقانية[٤٤] على الدور المهم لتطوير قطاع التصنيع، كان الدور الأكثر والأهم يتمثل في مسؤولية العلميين لتوضيح وتصميم ما يمكن أن يضيف إلى تحضير المجتمع لتقبل نشاط واسع للتصنيع، ويخلق تعاوناً إقليمياً راسخاً، ويضيف إلى القيمة التقانية والمضمون العلمي للصناعات الاضافية، وكيف يمكن تعظيم المدخل المحلي والتفاعل مع البيئة في التطبيق القابل للاستدامة.

عين العطاء العلمي لا يمكن إلا أن تكون على المستقبل، والتفكير في الخلف بدلاً من السلف، وقراءة دروس الماضي من منطق معايير يشتق من تحديات المستقبل. وما أسلم من ذلك طريق لتقليل الخلافات داخل النخبة المثقفة، تلك الخلافات عائدة إلى مضمون مقارنة بالاختلاف حول تاريخ وأداء سابق يقيّم بمعطيات حينه، والبدء بتحديات المستقبل يميز النظرة الموضوعية إلى النظم وانجازاتها، كما يطلب منا وميض نظمي[٤٥]. فالنظرة الموضوعية «لا تخدم المعرفة العلمية نحسب، بل لعلها تنقذ جماهيرنا ونخباتها المثقفة من مأساة الحلقة المفرغة، أي الدوران اللاجدي من التعاطف مع الثورية يوماً ما إلى البرلمانية يوماً آخر». في حين أن المطلوب حقاً هو تأكيد الترابط العضوي ـ نظرياً وعلمياً ـ بين الديمقراطية وقضية التقدم، بين الحرية وقضية العدالة الاجتماعية. وسوف لا يصح إلا الصحيح في النهاية، حتى في معركة التصدي للجمود العقائدي بأشكاله كافة. «إن دين الله لا يقدر على حمله ولا حمايته

(٤٣) أنطوان زحلان، «البعد التكنولوجي للوحدة العربية: ٣ ـ القوى البشرية، المؤسسات، السياسات،» **المستقبل العربي**، السنة ٣، العدد ٢٥ (آذار/مارس ١٩٨١).

(٤٤) **السياسة التكنولوجية في ضوء المتغيرات المحلية والدولية** (القاهرة: أكاديمية البحث العلمي والتكنولوجيا، ١٩٩٣).

(٤٥) وميض جمال عمر نظمي، «المثقف العربي بين السلطة والجماهير: إشكالية العلاقة الصعبة،» **المستقبل العربي**، السنة ١٧، العدد ١٨٦ (آب/أغسطس ١٩٩٤).

الفاشلون في مجالات الحضارة الإنسانية الذكية، الثرثارون في عالم الغيب، الخرسى في عالم الشهادة. إن العزلة عن الكون وعلومه جريمة في حق الإسلام وأهله... من المستحيل إقامة مجتمع ناجح الرسالة إذا كان أصحابه جهالاً بالدنيا عجزة عن الحياة». كانت تلك فقرة نقلها أسامة الخولي عن الشيخ محمد الغزالي[٤٦]، ويكمل بعدها: «... والتي تتصدى لانفصام الشخصية العلمية العربية وتعالجه من منطلق المنهج العلمي الذي يمارسه رجال العلم والإيمان الصحيح المستنير، والتي تدق النواقيس منبهة كل فئات المجتمع، أياً كان عملها أو مستواها الفكري الثقافي أو قدرها من السلطة أو الجاه، إلى أن استيراد العلم ونتاج التكنولوجيا لا يعني الرخاء والتقدم، ما لم نتعلم لغة هذه الحضارة الجديدة ونفهم القوانين التي تحكم حركتها وتطوراتها وعلاقاتها الداخلية». فأين نحن من ذلك؟[٤٧].

عسى أن ما قيل في الخاتمة يمثل عطاءً علمياً مكملاً وحيوياً للعطاء العلمي العربي المفتّت والقاصر، حتى يمكن أن يجد طريقه إلى الظهور والاستكمال وتعظيم عائده الخارجي على مستقبل التنمية العربية. ولنلحق بجهد الأخ والرائد قسطنطين زريق.

(٤٦) الخولي، «التثقيف العلمي في الوطن العربي: واقع الحاضر وتطلعات المستقبل».

(٤٧) ربما يرد محمد حسنين هيكل بأن «من المحزن أن نلاحظ أن زمام المبادرة الإعلامية والثقافية في العالم العربي انتقل من أكثر المراكز استنارة إلى أكثرها تخلفاً، ...». انظر: محمد حسنين هيكل، **مصر والقرن الواحد والعشرون: ورقة في حوار** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٤).

الفصل العاشر

عطاء المثقف العربي: في الإبداع الأدبي

سلمى الخضرا الجيوسي(*)

أولاً: الإبداع والثقافة

حيرني هذا العنوان، فهو يقرن الابداع بالثقافة، أي بالمعرفة التي تجيء من خارج، بنوع من التلقينية المقصودة. غير أن الإبداع، كما عرفته من دراستي الطويلة الشعر، وسواه من الفنون الإبداعية، لا يعتمد بالضرورة على ثقافة المبدع، على تعرفه الواعي إلى الأساليب والأنماط والتقنيات، أو إلى النظريات العامة حول الفن والحياة. تحضر في ذكرى الشاعر الأموي ذي الرمة (٧٧ ـ ١١٧هـ) الذي تمثل، من دون وعي منه، الأعراف الشعرية الجاهلية وتشرب معانيها الأعم والأكثر مواربة، ثم طورها تطويراً مدهشاً بحيث أصبحت، بعد أن طمس النقد الأدبي والدراسة اللغوية أهم معالمها وجردها من محتواها الرمزي في العصور الإسلامية، أصبحت هي المفتاح لتفهم الشعر الجاهلي. لعب ذو الرمة هذا الدور الخطير من دون وعي منه. كان بدوياً ذا سذاجة واضحة، وكان يتردد أحياناً على سوق المربد وهو يأمل أن يجد لشعره موطئاً ومستقراً في الحياة الشعرية الصاخبة التي كان يحفل بها العصر. وفي أعماقه، كان يدرك أن لشعره قيمة وأهمية من دون أن يفهم كساده في عصره. ولما أعجب الفرزدق بإحدى قصائده ـ أظن أنها كانت بائيته الشهيرة ـ سأله ذو الرمة ببساطة: فلماذا لا أُعد من الفحول؟ وجاء جواب الفرزدق ساحقاً: لأنك، قال له، تطيل وصف الديار والأبعاد. مسكين ذو الرمة، مات وفي نفسه رغبة في الشهرة لم تتحقق له في حياته ولا في القرون التي تلت،

(*) أستاذة الأدب العربي ـ الولايات المتحدة.

فعده النقاد في ما بعد ربع شاعر لأنه لم يحسن الفخر ولا المديح ولا الهجاء، وانفرد، على رأيهم، بالوصف وحده[1]. ومع ذلك فقد كان في رأيي أشعر الأمويين، إذا كنا نعتبر الشعر الرفيع تعبيراً عن الوضعية الإنسانية في أدق تجاربها الوجودية. ففي وصفه ناقته وصف النموذج الأعلى للمقاومة والصبر والاحتمال، وفي وصفه الرحلة الصحراوية المرهقة المتطاولة رمز إلى رحلة الإنسان على الأرض وعذابه وصبره وتجربته العسيرة. وفي وصفه الصيد وصف الطراد المستمر في الحياة، والملاحقة، وعدوان القوي على الضعيف والفشل والإصرار على تجديد المحاولة، كما وصف كذلك هشاشة الأشياء الحية وتضادها المزمن، فلم يقسم العالم إلى قاتل ومقتول، وغادر ومغدور به، بل أبرز ضعف القاتل (هنا الصياد) وهشاشته، إذ هو نفسه لا يسلم من غدر الحياة وقدرتها على التدمير. وهو قاتل بالضرورة، يعتمد استمرار حياته على قدرته على أن يصيب صيداً، وإذ يكمن قرب الماء للغزلان اللاهثة وقد أنهكها العطش والركض طوال الليل، فإن الأفاعي السامة تكمن له هو أيضاً. عالم متحذلق عجيب، شديد التعقيد، اخترق حجب المعروف والظاهر ليكشف عن أسرار الحياة ومعانيها في أشد تجاربها خطورة، وكأن صاحبه ليس هو ذلك البدوي البسيط الذي كان يؤم أعراس البصرة ليصيب شيئاً من الطعام!

وفي نهاية الخمسينيات من القرن العشرين جاء إلى مجلة **شعر** البيروتية شاعر من السلمية لم يكن قد نال حتى التعليم الثانوي، ولا يعرف لغة أجنبية واحدة، فقدم إلى المجلة شعراً لم يكن في أسرة **شعر** من كتب شبيهاً له بعد، شعراً حداثياً معقد الصور، موارب الاشارات، عميق الدلالة، لم يزل حتى الآن نضراً، طازجاً، مليئاً بالمفاجأة. من أين أتى، وكيف امتص محمد الماغوط روح الحداثة، وتوصل إلى ذلك الأسلوب الانقلابي من دون ثقافة شعرية، وحتى قبل أن تكون التجربة الحداثية في بيروت قد وجدت نفسها بعد. كان شاعر فلسطيني رفيع الثقافة الشعرية، هو توفيق صايغ، قد كتب شعراً حداثياً مكتمل الحداثة منذ أواسط الخمسينيات، من دون أن يلتفت إلى شعره المتميز إلا ندرة من الناس، أغلبهم من أصدقائه، غير أني لا أظن أن الماغوط كان قد عرف شعره أو تأثر به أو بصلاح عبد الصبور، الحداثي الآخر في تلك الفترة المبكرة، الذي توصل إلى أسلوبه الخاص، في أواسط الخمسينيات قبل حركة مجلة **شعر** ومن دون التواصل مع شعرائها. غير أن أسلوب الماغوط الفريد كان مستقلاً عن الاثنين. فكيف

---

(١) اعتبر النقد القديم أن أركان الشعر الجديد تقوم على هذه المواضيع الأربعة.

تشرّب الماغوط روح الحداثة الشعرية، هكذا وحده، من دون الاستعانة بالنظريات والمعرفة الواعية بالتقنية الشعرية، أي من دون الاعتماد على الثقافة الشعرية؟ كان بحكم موهبته اللاواعية وحدها قد انفتح على ينابيع الشعر الغنية في عصره، وأرهص بما سيجيء، وتفجرت عبقريته شعراً حداثياً عجيباً نافذاً. كان شاعراً مشاكساً، لا يستقر على رضى، ويدرك موقعه من العصر وأن وجهه هو وجه الضحية الملاحقة، المضطهَدة، وأنه ليس بطلاً ولا قائداً ولا نبياً، فجمع شعره قطبي الحداثة كليهما: التقنية الجديدة ذات الصور الساطعة الهزلية أحياناً الحضرية دائماً؛ وموقف الضحية الرافضة مصيرها في عصر امتلأ بالرعب والفجيعة والإرهاب. إن شعر الماغوط يقول لنا الكثير عن استقلال الإبداع عن الثقافة، كما يعلمنا عن إمكان وجود حتمية فنية في التطور الشعري وسواه من الفنون تسير بمعزل عن المعرفة النظرية وتملي إرادتها عندما تتاح لها موهبة مؤهلة ذات مواصفات متميزة.

اكتشفت هذا بصورة أبلغ يوم طفت حول الشعر العربي المعاصر أجمع نصوصه، ما ظهر منها وما انكتم، من دون أن أسمح لنفسي بالاكتفاء بتلك النماذج التي فرضت نفسها على زمنها، بل رحت أسعى نحو اكتشاف الابداعات شبه المجهولة. وقد حلت بركة عجيبة على هذا المسعى فاكتشفت مخابئ للشعر وجواهر مدفونة بعيداً عن البلاغية والخطابية. من أجمل تجاربي كان ما حدث لي في بغداد يوماً. جاءتني في فندقي ذات صباح سيدة بقلب مفتوح ويد مفتوحة وكلام مفتوح، تدير حديثاً لا يتوقف عن الوطن، والأسرة، والصداقة والمأكل والملبس وكل شيء: فوضى كلامية آسرة، وكرم ينصب عليك بلا آخر، وإلحاح يتركك بلا سلاح. كنت مريضة ذلك اليوم، فأخرجتني، بإلحاحها الدافئ، من الفراش، وجرتني إلى دعوتها وكرمها، وقدمت لي هدية ملحة بعفوية الكرم العراقي وإصراره، ثم قالت لي إنها شاعرة، تاركة بعض أوراق على الخوان. قلت لنفسي: أي مأزق وقعت فيه! السيدة الجميلة الكريمة، السيدة الطيبة القلب الوافرة الحديث، تقول الشعر؟!. قالت إنها ستعود في الغد وذهبت.

ومضى النهار، ضيوف وآلام معدة، ودوار. ثم في لحظة حيرة قبل النوم وجدت وريقات على الخوان أخذتها ورحت أقرأ عجباً. من صاحب هذا الشعر؟ من جاء وترك لي هذه الوريقات هنا؟ من أدخل هذا السحر إلى غرفتي، من ملأني فرحاً في آخر الليل وحرك الحس الجمالي في أعماقي بهذه القوة، من كاتب هذا الشعر المعقد الغني النابع من حنكة شعرية معاصرة راقية، ومن سيطرة عجيبة على التقنية الشعرية الحديثة. نمت والسر لم يفتح قلبه لي بعد.

وجاءت السيدة باكراً. كان في عينيها لهفة وسؤال: «هل قرأت القصائد؟». «أي قصائد؟» تناولت وريقات الشعر العجيب وقدمتها إليّ. ماذا؟!

تلك كانت زهور ديكسن، عراقية، رائعة، طيبة، عفوية في بساطة مقاربتها للآخر وللحياة، لم تقرأ قط نظريات الأساليب الشعرية ولم تدخل قط في نقاش أو سباق، ولكنها كتبت شعراً مغايراً راقياً في جمالياته وفحواه.

وعندي أمثلة كثيرة لو اتسع المقام. غير أن المقام لا يتسع وعلي أن أدخل في عملية التحليل والمراجعة لبعض تاريخنا الابداعي في العقود الماضية، ولأهم القضايا التي أشعر بأنها سادت هذه الفترة التي عشناها وجربنا مغامراتها وعانينا انتكاساتها ومثالبها.

ثانياً: المشهد العام

١ ـ كيف سينظر مثقفو القرن الواحد والعشرين إلى قرننا هذا؟ لعلهم سيشيرون إلى عصرنا بأنه، على أحسنه، عصر مشوش اختلطت مفاهيمه وأخلاقياته، وخسر في النهاية الكثير من مقاييس الوطنية والأصالة والاخلاص، ومن المعنى الأكمل لكلمة «ثقافة» في مضامينها الإنسانية والإبداعية.

أقول هذا لأني أطمح إلى أن تتغلب الأجيال القادمة على مثالبنا، وأن يتمرد في هذه الأمة، من شرقها إلى غربها، تيار قوي نابض بالمعرفة والذكاء والقدرة، تيار فكري، علمي، إبداعي يتمكن في النهاية من فرض إرادته على أمة متعبة حيرتها زلازل القرن العشرين ودوختها الدكتاتوريات القروسطية بما جلبته من قهر سياسي لا يُعقل، وتفاهة غامرة في مفهومها الثقافي، وقدرة ساذجة (بقدر ما هي ماكرة) على تغطية الوعي بقشة واهية، أمة تعاني انفصاماً مذهلاً بين مفهومها للحرية ومزاولتها إياها، بين وعيها بالظلم وصمتها إزاءه، بين معرفتها بما يحدث في العالم المتحضر من ممارسة للديمقراطية وإصرار على قيمة الإنسان وكرامته، وبين قبولها الراضخ السلطوية المتعسفة التي تنفي، بمحض وجودها، قيمة الإنسان.

غير أني سأذكّر الأجيال القادمة بأن قرننا هذا كان فترة انجازات شاسعة في مجال الثقافة والابداع، وأنه سيبقى فريداً في تاريخ الإبداع العربي. لقد كانت الخمسينيات هي الفترة الذهبية لانطلاق الملكة الإبداعية التجريبية، فبرزت عندنا حركة أدبية قوية العصب، انفجارية جريئة. فيها حدث التدشين الراسخ لأهم حركة تجديدية في تاريخ الشعر العربي اخترقت مناعة الشكل الموروث التي استمر أكثر من ستة عشر قرناً من دون أي تغيير جذري. إنه لصحيح أن تفجر الابداع

العربي في الخمسينيات وما بعدها اعتمد بشكل مباشر على التجريب الواعي المستمر في النصف الأول من القرن، حتى ان مبدعي منتصف القرن وجدوا المسرح معداً على صعيدي الشعر والفنون القصصية. إلا أن الانجاز النهائي الباهر كان إنجاز جيل الرواد ومن جاء بعدهم في مجال الشعر. غيرت ثورتهم الشعرية وجه الشعر العربي، واقتحمت جميع عناصر القصيدة فبرهنت على طواعية التقنية الشعرية العربية للانقلاب الجذري وعلى قدرات اللغة على استيعاب شاسع لمتغيرات الحياة؛ وفي الفنون القصصية رسخ نجيب محفوظ الفن الروائي كأحد الأنواع الأدبية الرئيسية في اللغة العربية، وكان هذا الفن وجلاً من قبله، متردداً، غير مكرس. ولكن إنجاز «الثلاثية» في الخمسينيات اتخذ معنى وحجماً كبيرين، فقد فرضت هذه الرواية الطويلة عن حياة ثلاثة أجيال المثال الراقي على الجهد والتركيز والتكريس، وأثبتت أن الحياة العربية أصبحت في حاجة إلى أن توصف ليس فقط بإلماح الشعر وانخطاف صوره وانصياعه إلى الانطباعات النفسية، بل تعلم الروائي المسهب الدقيق الذي يشرح ويقدم موضوعه كاملاً، مفصلاً. بالثلاثية، ترك الكاتب العربي تردده وتشبثه الوجل، الكسول أحياناً، بالقصة القصيرة، وهجر عادته على قلة الصبر وعدم المواظبة على عمل كبير، فابتدأ عندنا منذ منتصف القرن عُرف روائي رئيسي أخذ الآن يحتل مركز الصدارة في الأدب العربي. فأية مشاهد لحياة عجيبة في تناقضاتها ملأت النصف الثاني من القرن العشرين سوف تجد طريقها إلى قلم الروائي الجيد! لقد أشبعها الشاعر توجفاً وسخطاً، ولكنها لن تدرك على حقيقة أبعادها النفسية والفكرية والروحية إلا عن طريق الرواية الجيدة اليوم وفي القرن القادم. ليست مسيرة الابداع السردي العربي في القرن العشرين بمهزلة، وعندما وقع تكريم أكاديمية نوبل على هذا النوع الجديد من الابداع العربي فقد جاء تكريماً لقوة عُرفٍ مستحدث لا خلفية مستمرة نامية له، بل هو الانجاز الصعب المدهش الذي تطور في ظروف عقود قليلة ليحقق مستوى عالمياً سامقاً.

٢ ـ أما سلبيات الفترة فقد بدأت تتبلور في منتصف القرن ثم كثرت وتنوعت. كان الاتصال المتزايد بالغرب قد أرسى أساساً مكيناً لتقبل الايديولوجيات المتضاربة التي لاءمت المناخ النفسي في تلك الفترة بعضها، كالقومية والاشتراكية، وجدت طريقها إلى الإيمان عند كثيرين اعتبروا فيها حلاً لإشكالات الحياة العامة، وبعضها الآخر لاءم احساس الشاعر بالانكار والرفض والرغبة في تقويض البنيان الذي كان أساساً لهزيمة النكبة وفواجعها. كان المستقبل يخبئ نكسات كثيرة كانت ستحول الكثيرين عن عقائدياتهم، وسوف تدفع بالآخرين إلى المزيد من الانكار والتحقير للمواريث جميعها. كان الوضع يستفحل ويقود إلى

اليأس عند مبدعين كثيرين، إلا أن الخمسينيات كانت أكثر أملاً وعفوية وتأكيداً على المناحي الابداعية، فلم تكن فجيعة النكبة قد تبلورت بعد وأكدت ثباتها. كان عند الجيل أمل بأن المستقبل يجني وعوداً غنية قادرة على قلب الوضع والانتهاء بانتصار حرية الإنسان الداخلية وتحرره الخارجي. ومن هذا الأمل انبعثت أساطير الخصب والحياة بعد الموت في الشعر في نهاية الخمسينيات مبشرة منذرة.

٣ ـ كانت دعوى التحرر الشخصي قد ملكت القلوب وخلبت العقول في الخمسينيات وقد وقعت تحت التأثير المباشر لعدد من الكتاب الغربيين من فرنسا. وبرهن المبدع العربي على استعداد شاسع للانفتاح على الحرية بأنواعها، فسرى في الجو فوحان أدبي، عاطفي، فكري، جسدي استطاع أن يأخذ طريقه إلى وجدان المبدعين، ولا سيما في بيروت ودمشق. فكان المرء يكتشف، في تلك الانطلاقة القصيرة الأمد طاقات إبداعية قادرة على أن تتخطى التزمت وأن تعلن عن إيمانها بالحرية والعلمانية من دون وجل أو تحسب. وكانت محاولاتها هذه خالية من الفجاجة إجمالاً، تتكشف عن حذلقة وإصرار على الجماليات. الفجاجات جاءت بعد ذلك.

٤ ـ إلى جانب هذا كان تيار قمعي عريض يزحف بالتدريج على ساحة الوطن العربي جميعه إذ تسلم الوطنيون مقاليد الحكم. وكان يحاول السيطرة على الحياة العربية واختطاف ذلك الانفتاح الممزوج بالأمل في التخطي والتجاوز، المؤمن بإرادة الحياة الذي عرفته الخمسينيات. كان انفتاحاً بسيطاً، ما زلت أذكر مذاقه الخاص، بأن العالم ما زال ملك يدي الإنسان وأن الحياة، على فواجعها، تحمل إمكانات تنتظر أن يحققها الجيل القادم.

إلا أن التيار القمعي كان يستجمع قواه للانقضاض الأخير. كانت الحياة الرسمية، في محاربتها الماكرة للحياة الشخصية والأدبية، تفرض تأكيداتها العالية ووعودها الكاذبة على الأمة، وتدفع بالمبدعين، رويداً رويداً، نحو الأساليب المواربة والغموض على صعيد التقنية، ونحو الاحساس بالغربة الموحشة على صعيد الموقف والرؤيا. وبدأ التناقض الذي سيصبح علامة زمننا، يغزو جوهر الحياة في الستينيات، بعد انفصام الوحدة، ثم، في نهاية ذلك العقد بعد حرب حزيران/ يونيو التي لم يخمد صداها بعد.

٥ ـ وفي الخمسينيات بدأ عصر النفط والغنى المفاجئ في مناطق عربية كانت منسية، ثم برزت دفعة واحدة إلى مركز الثقل. ووجدت الحاجة المادية الملحة في بقية الوطن العربي، ولا سيما عند الشعب الفلسطيني المشرد (**رجال في الشمس**

لكنفاني، مثلاً) منتجعاً واعداً. وبدأ عرب كثيرون في نهاية الخمسينيات يواجهون بإصرار مصاعب هذا العالم الجديد المليء بوعود المال والغنى. وفي هذه المجابهة تغلب أبناء الفقراء ومتوسطي العلم على الآخرين لأنهم كانوا الأشجع والأسبق إلى اقتحام المناطق النفطية الصعبة، وهي بعد في أول اكتشافها لذلك الغنى المفاجئ، الذي سيتدخل في الحياة العربية بقوة متزايدة باستمرار ويسيطر على الكثير من مرافق الحياة بما في ذلك الثقافة والإبداع. كانت تلك المناطق النفطية الحارة في الخمسينيات لم تزل عفوية الكرم، ولم تعرف ألاعيب المدنية وأوبئتها وقدرتها على التذلل، ولم تنتظم بعد في سلك القوانين الصارمة الجارحة في معناها الإنساني أحياناً، التي أضرمتها حشود الوافدين من كل جنب إلى سنِّها في النهاية، بإرشاد منهم أيضاً (اقرأ **مدن الملح** لعبد الرحمن منيف). وسريعاً ما بدأ نظام القيم يختلف واهتزت المفاهيم الاجتماعية، إذ نمت في مناطق النفط طبقة غنية لا ترتكز على أساس ثقافي راسخ، وعلى فهم حقيقي للفن الأصيل وحب له ورغبة أمينة في رعايته. ونمت بين العرب الوافدين طبقة من المهنيين لا ترتكز على أساس ثقافي حقيقي وعلى قدرة على تمثل عالم الجماليات والفن.

وأصيبت الأخلاق في هذا السياق المادي واستطاع أتفه الناس الوصول إلى مراكز الثقل، فأفسدوا كثيراً وتسابقوا في فن الارضاء والإغراء والمراءاة والتآمر القميء. وظهر الغنى في أسر بسيطة التركيب الفكري، فجرى ذلك التسابق المثير للشفقة إلى المظهرية وبطر المأكل والملبس إلى حد تخمة مزمنة. ونشأت أعراف اجتماعية جديدة وأساليب في التعامل والمؤاكلة والتزاور مبنية على تركيبة شرقية/ غربية عجيبة ترسخت في مناطق النفط عند المغتربين، وانتقلت إلى سواها. وأصبح مجتمعنا أكثر سطحية مما كان وبدأت الثقافة والإبداع يتوادعان مع مصلحة المال وذوق أصحابه.

٦ ـ ولعل أشد من أصيب في كل هذا الوضع كان اللغة. اكتشف الوصوليون وأهل الملق، ليس فقط في مناطق الثروات، بل في بلدان عربية أخرى أيضاً، كنوزاً لغوية هائلة لم يكن شاعر المديح قد حلم بوجودها يوماً: مفردات لا حصر لها تصف العز والأبهة والمقدرة والسؤدد والحكمة والفلاح الخالص، وعبارات نفت، بمبالغاتها الجامحة، كل ما سواها، فبهتت أمامها أساليب الخطاب العادي التي تجد بلاغتها في محض اختصارها وانضباطها ورصانتها. وخسرت اللغة الطبيعية تأثيرها في مجالات عربية كثيرة ولم يعد بمقدرتها أن تؤدي المعنى الطبيعي للأشياء والمواقف. كل شيء أصبح فاتر التأثير أمام هذا الخطاب الجديد الأجوف الرنان الخالي من الاتزان ومن الغيرة على كرامة اللغة ومناعتها ضد الابتذال والفجاجة.

إن هذا الوضع قد ألقى مسؤولية كبيرة على المبدع العربي، فقلبه. كان همه الأول هو أن يجد المرادف الدقيق للتطور الفكري والنقدي ولتكاثر النظريات الذي كان يحدث عندنا، متسارعاً من دون توقف. وكان المبدع والمفكر ناجحين في هذا إلى حد كبير. وكثر الاختراع والاشتقاق في اللغة وغايته تأدية المعنى الأرقى بالأسلوب الأبلغ. إن أية دراسة منظمة لتاريخ اللسانيات الحديث في العربية قادرة على أن تبرز بشكل واضح هذه المحاولة الباسلة إلى مرادفة معاني الحياة الحديثة وتغطية مرافق المعرفة جميعها. ولعل كتّاب المغرب العربي كانوا أصحاب مأثرة خاصة في هذا المجال.

هذا النشاط استولد نشاطاً مماثلاً في مجالات الإبداع الصافي. ما حدث للصورة الشعرية وحدها، منذ الستينيات من تجريب وتطوير شاهد كاف على هذا الفوحان اللغوي والرغبة المعافاة في الاختراع، لولا ما أصاب اللغة العربية على أيدي أهل الملق من مبالغة خطابهم وترهله وتدنيه. هذا ألقى مسؤولية كبيرة على المبدع، وهي مسؤولية لم يجد لها حلاً بعد، ذلك لأن تسرب هذا المنحى المزوق المترهل إلى صلب اللغة العربية قادر على أن يشوش في النهاية القدرة على التعبير الدقيق المختصر الذي هو دليل التحضر والانضباط ضمن الحياة الحديثة، ويترك تأثيره التدريجي في العقول والأقلام: فهو ظاهرة تساير افتقار عالمنا إلى الديمقراطية وإلى حسن توظيف السلطة المالية والسياسية والثقة بعدالة عامة تحمي الإنسان. في عالم كهذا يعمد الوصوليون، بتصاعد لغوي مستمر، إلى إرضاء أولئك الذين يهيمنون على مصادر الرزق الإنساني ويتصرفون، غير محاسبين، بمقدرات الإنسان.

والعبء الكبير على المبدع العربي اليوم أن يطهر اللغة من هذا الوباء الذي تزامن مع بقية الضرورات اللغوية التي فرضت نفسها عليه، إذ لا يقاوم هذه العيوب اللغوية المتزايدة إلا الابداع البليغ.

٧ ـ ومنذ الخمسينيات قامت الدوائر الرسمية في البلدان العربية بحركة تشجيع واسعة للأدب، وأصبحت المؤتمرات العامة والندوات الأدبية ومهرجانات الشعر تقام في كل مكان تقريباً. كان هذا أمراً جمع الشتات الثقافي وأكد وحدة الثقافة العربية وفوق كل شيء، أكد وحدة الهموم العربية عموماً، ولو أن ثمة محاور ايديولوجية كانت تبرز بين الفينة والفينة فتطغى على هذا الاجتماع أو ذاك. واستطاع الكتاب والشعراء العرب أن يلتقوا مواجهة ويتعرفوا إلى انجازات بعضهم بعض ويتبادلوا كتبهم وآراءهم.

غير أن أغلب هذه الملتقيات كانت نتيجة دعم رسمي تقام على محور رسمي،

فلا يدعى إلى هذه الاجتماعات إلا من كانوا أولياء للمؤسسات الرسمية ولاتحادات الأدباء المدعومة، هي نفسها، حكومياً. فأسقط هذا من قوائم الدعوات أغلب الوجوه المستقلة والثوريين الجامحين على صعيد الأدب وعلى صعيد الفكر، أولئك المتفردين الذين كانوا سيعطون في النهاية الوجه الأرقى، على الصعيد العالمي، للمبدع والمثقف العربيين.

وقد أكد هذا الموقف أيضاً إنتاج عدد كبير من الشعراء والأدباء الذين كانوا وسطيين أو أقل من ذلك، وكان هذا أخطر من الأول، إذ إن استبعاد مبدع متميز عن هذه الملتقيات لا ينفي وجوده، ولا يمحو إنجازاته، أما تأكيد أهمية من لا قيمة إبداعية حقيقية له ولا جواز مرور لديه إلى عالم الثقافة والابداع سوى رضى الرسميين عنه. هذا كان هبوطاً بالذوق العام عند المتلقين عموماً ولو أنه بحسب استقرائي لما حدث في آدابنا المعاصرة، لم يلمس منطقة الإبداع العربي الحقيقي في شيء.

إلا أنه، عبر هذه الملتقيات أيضاً، التقى جيل الشبان من المبدعين العرب في كل قطر ونشطت حركتهم حتى إنهم، ولا سيما على صعيد الشعر، يؤلفون اليوم جيلاً متكاملاً من التجريبيين الذين يستقبلون القرن القادم بثقة وإصرار على تخطي حدود الإبداع السابق لهم وتجاوز أنفسهم باستمرار.

ثالثاً: المثقف والتعامل الإبداعي

لست أظن أن أية ثقافة في العالم قد نالت من التجريح والتحقير ما نالته الثقافة العربية، ليس فقط على أيدي المستشرقين، بل على أيدي أبنائها أنفسهم. وقد تمكن هذا الاختراق المسموم الذي بدأ منذ مطلع القرن من تأليب الموقف من هذه الثقافة ومن التراث العربي نفسه، فكان حدثاً فريداً في تاريخ الثقافات الإبداعية المتينة الجذور، المتأصلة في اللغة والتقنيات البارعة، ما كان يمكنها أن تبدع هذا الجديد المتميز الذي تفجر من صلب اللغة الشعرية والأدبية العربية، وبقي، في أجل إبداعاته، استمراراً ثورياً ناقض الماضي بقدر ما انعطف فيه وانطوى في أسراره البلاغية والجمالية. وهذا هو معنى التجدد الحقيقي. لا تجديد ولا ثورة من دون جذور تثور على نماذجها الموروثة لتبدع لها، لا لسواها، نماذج جديدة.

وكان ذلك جزءاً من مخطط الهيمنة الثقافية التي اخترقت نفوس بعضهم لتملأ المثقف والمبدع العربي بإحساسه بالنقص الحضاري وتسلب منه الدعامة والسند

الشاسعة ومن قدرة مبدعيه المتزايدة على تفجير تقنياته الغنية. حدث هذا في الشعر وفي الفنون السردية، كما حدث في مجالات الفكر أيضاً. ولست أعتقد بأن محاولات التدخل في مسيرة إبداعية وجدت طريقها الآن ستكون قادرة على تهجين الفنون الإبداعية وسلبها خصوصيتها وتميزها الخاص. ولكنها أشد خطورة لأسباب عدة: **أولاً**، لأن عناصر الهيمنة التاريخية ومحاولات الاختراق قد كثرت عما كانت عليه في مطلع القرن ومنتصفه، وتشعبت وازدادت مواطنها وأصبحت أكثر مكراً وذكاء ودهاء. **ثانياً**، لأن أوروبا كانت تقوم في الماضي بمحاولات الهيمنة الثقافية كدول مثقفي القرن العشرين، وابتدأ المهاجمون باللغة، فاحتاروا كيف يغضون من شأنها ويؤكدون عدم صلاحيتها للحياة العصرية. كانت اللغة العربية، تلك الرابطة التي حافظت على الوشائج بين أقطار الوطن العربي، تشكل عقبة كبيرة أمام نية التفريق والتذرير، فقامت الدعوة إلى الكتابة بالعامية وحاول بعض دعاتها، مثل سعيد عقل ويوسف الخال إعطاء المثل على هذا ـ من دون أن يتركا أثراً في الكتاب والمبدعين[٢] ـ وعلى رغم أن أدونيس قد جرّح قيمة اللغة العربية ونعتها بأنها «شكل وجرس» في الدرجة الأولى، أي قواعد مجردة قبل أن تكون انبثاقاً من الحياة أو تطابقاً مع الواقع... إنها كما يعبر جاك بيرك: «لغة هبوط على الحياة لا صدور عنها»[٣]. إلا أنه عاد فغير رأيه في ما بعد، إذ اكتشف أن أواصره أشد تعلقاً بالقديم وتوهجاً به، فعاد يتكلم عن «عبقرية» اللغة الشعرية العربية، وعدم قدرتها على الانصهار في بوتقة اللغة المحكية[٤]. وكان على هذا الشاعر أن يدرك، منذ البدء، بحدسه الفني، أن لغته الشعرية لا تمت بصلة إلى اللغة المحكية، وأنها تصدر عن كلاسيكية عريقة نابضة بالحياة والتجدد. ولكن كلام المستشرقين كان يبدو مليئاً بالمعرفة والحكمة المقدسة في تلك الأيام لبعض المبدعين!

---

(٢) تتغير اللغة، كما يتغير كل شيء في الحياة، وعندما يرفض الناقد هذا الاقتراح فإن رفضه ينبع من أمرين: **أولاً** رفض سلسلة الهيمنة التي كانت بطانة هذه الدعوة في الأساس، **وثانياً** رفض ذلك الاستعجال المتعمد الذي يود أن يسبق الزمن في نقله البطيء، في أية لغة حية. فالتغير لا يحدث بالانتقال المفاجئ إلى اللغة الدارجة، ولا يتم بالإغراء والاقتراح، بل ينتظر اللحظة التي تلتقي بها اللغة الدارجة التي ترقت وتطورت واستوعبت معاني الحياة المدنية باللغة الفصيحة التي تبسطت تدريجياً وبشكل طبيعي.

(٣) من محاضرة لِ: جاك بيرك، «الشعر العربي ومشكلة التجديد،» التي ألقاها في مؤتمر روما عن الأدب العربي الحديث عام ١٩٦١. انظر: توفيق صايغ، محرر، **الأدب العربي المعاصر** (باريس: منشورات أضواء، ١٩٦٢)، ص ١٧٩. والاقتباس من: جاك بيرك، **العرب أمس وغداً** (باريس: [د.ن.]، ١٩٦٠)، ص ١٧٣.

(٤) انظر: علي أحمد سعيد، **سياسة الشعر: دراسات في الشعرية العربية المعاصرة** (بيروت: دار الآداب، ١٩٨٥)، ص ١٣١ ـ ١٣٢.

لا أريد أن أعدد أسماءً وأقوالاً كثيرة أخرى، فالمثل الذي أعطيته، وصاحبه مبدع كبير، كاف للدلالة على ما أعني. وقد تبع الهجوم على اللغة هجوم مماثل على الشعر العربي نفسه، فلاقت أغلب عناصر القصيدة تجريحاً بتهم متعددة. شكل القصيدة مثلاً، وهو شكل الشطرين والقافية الواحدة، لقي تشنيعاً كبيراً انعكس على الشاعر العربي نفسه الذي التزم بهذا الشكل ولم تكن هذه بحسب اتهاماتهم قوة الاختراع ورغبة في التجديد وجرأة المحاولة، فيغير هذا الشكل الذي نُعت بالرتابة والجمود. كذلك نالت القصيدة القديمة هجوماً حاداً لتعدد مواضعها. فالعرب، قيل، لم يعبأوا بوحدة القصيدة، بل تناولوها جزافاً، كما أملى عليهم العُرف، فخلطوا المواضيع، وبعثروا الرؤيا. ثم إن العرب لم يبدعوا الشعر الملحمي، أو القصصي، ولم يكتبوا إلا الشعر الغنائي.

أما عن ما ادعاه المهاجمون من رتابة القصيدة، فإن الفن نفسه لا يحتمل الرتابة ويجد الطريق للتخلص منها. لقد بُنيت فكرة الرتابة هذه على أبيات القصيدة جميعها متساوية ويحدث التكرار المستمر من بيت إلى بيت من دون تغيير في مقياس طوله، وتقسيمه إلى شطرين وفي قافيته الموحدة. غير أن من يصغي إلى الشعر يُلقى من على المنبر يستطيع أن يكتشف السر الذي يحمل هذا الشكل من الرتابة، لأنه سيجد أن القصيدة مبنية، في معناها وصورها وعاطفتها، على دورات أو موجات تنتهي الواحدة منها، في كثير من الأحيان، بذروة بعد تصاعد معنوي صوتي متلاحق. هذه الدورات تختلف في طولها وقوتها، ولكنها تحدث حركة قوية في القصيدة هي المسؤولة عن ردود الفعل المتتابعة التي يقابلها بها الجمهور المستمع. وهذا التراوح يحدث في القصائد الشطرية الجيدة جميعها[٥]. إن النقد يجب أن يقوم على أسس معرفية جوهرية: **أولها**، أن الفن لا يحتمل الرتابة وأنه قادر على خلق الأساليب التي تخلصه منها. **وثانيها**، أن التغير قاعدة في الفن، وكل أسلوب أو توجه فيه يصل إلى حد الاشباع ويحدث له عندئذ ما يسمى بالارهاق الجمالي الذي يستدعي التحول إلى سواه. فإذا وجدنا أن القصيدة العربية التي خضعت لتغير مستمر على عناصرها، ما عدا عنصر الشكل، قد حافظت على تماسك هذا العنصر، فلا بد من أن يكون فيه سر فني تقني منع عنه هذا الإرهاق وسمح له بالاستمرار قرناً بعد قرن. إنه من البديهي أن ثمة سراً تقنياً في الأمر، وأن استمرارية الشكل لا يعود إلى أن العرب متحجرو الذوق لا ينفرون من الرتابة ولا يشعرون بها، لأن الرتابة والفن لا يجتمعان. ومن يرضى بفكرة الرتابة يقرر معها

(٥) حتى لو لم تكن منبرية وموجهة إلى جمهور يستمع.

أن الشعر العربي عبارة عن تركيبات لغوية لا فنية لأمة متلبدة الاحساس بحيوية الفن، وينفي عن العرب فنهم الأول.

إن السر في استمرارية هذا الشكل، على رغم بعض المحاولات التاريخية لتغييره، يعود إلى أمور عدة مترابطة لم تؤثر في حيويته وقدرته على التأثير المستمر. والتاريخ الأدبي في القرن العشرين يكشف عن محاولات متلاحقة لتغييره واختراق مناعته، جميعها فشلت، إلى أن استطاع مسرحي هو علي أحمد باكثير من حضرموت، أن يجد أسلوب الكتابة المبني على تكرار تفعيلة واحدة، فقضى بهذا على التقسيم الشطري الصارم في الشكل الموروث، وغايته أن يتمكن من أداء مسرحي في الشعر أقرب إلى طبيعة الحوار الذي ينفر من الكلام المتوازن[٦]. أما حركة الموشح فقد كانت مغامرة موسيقية ولم تكن ثورة شعرية، بحسب رأيي. إنها بدأت بتركيبات خارج الأوزان العربية ولاءمت مناخ الأغنية الأندلسية ذات الثقافة المختلطة، العربية والايبيرية. ولست أشك في أن الموشحات الأولى كانت محاولة لملء أنغام غير عربية، متداولة في أسواق المدن الأندلسية، بكلمات عربية، مما يفسر خروجها عن الوزن، ذلك لأن موسيقى الغناء في أية لغة تُبنى على طبيعة هذه اللغة، وهي طبيعة تقرر، في الوقت نفسه، أوزانها الشعرية. فالأمران، الوزن الشعري والوزن الموسيقي يتآلفان في أية لغة، وإنما يجيء الخروج على الوزن الشعري في لغة معينة عندما يحاول الناس ملء أنغام غريبة بكلمات من لغتهم[٧].

وفي ما يتعلق بالشعر العربي عموماً، فأذكر جيداً أننا أمضينا سنوات الشباب ونحن نعتقد بأن شعرنا أقل قيمة من الشعر العالمي في تاريخه لأنه لم يتعد الغنائية. كان الكتّاب الذين نددوا بهذا يتحدثون من منطق الاستخفاف، فملأونا احساساً

---

(٦) لا يسمح المجال هنا في الخوض في تفسيرات تقنية دقيقة تحتاج إلى مساحة واسعة، غير أني تحدثت عنها في أماكن أخرى. انظر مثلاً بالانكليزية: سلمى الخضراء الجيوسي، **الاتجاهات والحركات في الشعر العربي الحديث** (ليدن: [د.ن.]، ١٩٧٧)، ج ٢، ص ٥٣٦ ـ ٥٤٢، وهو الآن تحت الطبع بالعربية. وانظر أيضاً: سلمى الخضرا الجيوسي، «مقاومة الشكل في القصيدة،» في: **القصيدة العربية**، تحرير ستيفان شبيرل (ليدن: بريل)، وهو تحت الطبع.

(٧) إن أية مراجعة لبعض الأغاني المعاصرة بالعربية، التي ألفت لملء أنغام غربية (لا بالوما مثلاً) تكشف هذا الأمر سريعاً. وهذا يحدث في جميع اللغات. أمامي رسالة من راهب من كنيسة أرثوذكسية في بوسطن وهو ابن أحد كبار المستعربين من أصل عربي في أمريكا، إرنست مكاروس (Ernst McCarus) وأحد مؤسسي «بروتا». يقول الأب بوخوميوس (Pachomius) إنه ملأ أنغام المزامير اليونانية بكلمات انكليزية وإنه سيرسلها إلي، ثم يضيف في الرسالة، «إنك تلحظين ـ وهذا ما يهمك في الأمر ـ أن المزامير التي تتبع الأوزان اليونانية بدقة، لا تتبع على الاطلاق أية نماذج وزنية في الشعر الانكليزي». من رسالة منه مؤرخة في ٣١ آذار/مارس ١٩٩٥.

بالقصور الشعري. والحقيقة هي أن الشعر الغنائي هو قمة الشعر، وأن الملحمي هو شعر تكتبه الشعوب في بداية تاريخها الشعري ليتحدث عن حروبها الماضية وأبطالها في ملاحم طويلة تؤكد سؤدد الشعب إزاء سواه. وقد امتلأ الشعر العربي بالروح الملحمية عندما كان العرب قبائل متحاربة لا شعباً متحداً، تمثله ملحمة كبيرة. ثم بعد الإسلام، والعرب شعب واحد عندئذ، فقد كانوا يصيغون تاريخهم. ثم، بعد قرون، عندما بدأوا يشعرون بالحاجة إلى تأكيد الذات والبطولة الماضية عبر الملاحم كان الشعر العربي قد ترسخ في غنائية متطورة ذات أعراف مستتبة، فكتبوا ملاحمهم بالنثر: الهلالية، وسيف بن ذي يزن، والظاهر بيبرس، وعنترة وسواها.

أما الشعر القصصي، فقد اقترن في لغات أوروبية كثيرة بالتعليم الديني، والعرب لم يحتاجوا إلى الاستعانة بالشعر للتلقين الديني لأنهم استعاضوا من ذلك بالقرآن الكريم وما يتركه من أثر فني إبداعي في القارئ والمستمع.

والحقيقة هي أن توصل العرب قبل الإسلام إلى غنائية الشعر يدل على تمرس طويل الأمد في الكتابة الشعرية، لأن الشعر الغنائي هو الدرجة الأعلى في سلم التطور الشعري. وكان توصل العرب قبل الإسلام إلى كتابته دليلاً على عراقة الشعر العربي وتمرس العرب به قروناً قبل ما ظنه التاريخ الأدبي «بداياته». إن الغنائية على حد قول لوكاش هي «طبيعة الشعر الرائعة الباذخة... والتعبير الحميم عن أشواق الإنسان وحيوية تجربته»، وبالمقارنة معها فإن الأنواع الشعرية الأخرى لا تتعدى أن تكون «مساومات ميتافيزيقية أو بطولية».

ومن يدرس بدايات الشعر الأوروبي في اللغات الأوروبية في القرون الوسطى يرى أنه كان ملحمياً وقصصياً إلا في المناطق التي وقعت تحت التأثير العربي: فبرزت غنائية الشعراء الجوالين في غربي أوروبا تحت تأثير الشعر الأندلسي، وغنائية شعراء جنوب ايطاليا تحت تأثير الشعر العربي في صقلية.

وبالمقارنة أيضاً مع ما كان يحيط بالجزيرة العربية من شعر ومع ما كان يقال عنه غربي الهند، فإن العبقرية الشعرية العربية تبرز مهيمنة في الألف الميلادي الأولى، ولا قرين لها بين ما كان يكتبه الفرس قبل الإسلام وسواهم من الشعوب في شمال افريقيا وفي أوروبا، بعد أن كانت قد طويت صفحة الإبداع اليوناني والروماني قبل الميلاد. كان الشعر العربي قد استكمل عدته وتمرس بأساليب الشعر واتجاهاته، فاحتوت القصيدة منازع رومانسية وواقعية ووجودية ورمزية واستعملت

النماذج العليا ومذهب الفن للفن الذي حفل به شعر الوصف العربي[٨]. حدث كل هذا في الشعر العربي قبل الإسلام من دون أي إلمام بالنظرية الشعرية التي عرفها العالم في القرون المتأخرة. وفي هذا، في درسه وتأمله تحت أضواء الثقافة الشعرية الحديثة، تنضوي معرفة واسعة بماهية الشعر، وبتاريخ الشعر العربي نفسه. غير أننا أمضينا فترة طويلة من حياتنا لا نعرف قيمة ما أنجزناه، بل على العكس، كنا نشعر بالإحباط والقصور، وبشيء من مركب النقص حتى في فننا الأول. لعل امتشاق الثورة الشعرية لهذا النوع من الابتداع المبني على جهل مدهش، نادر بين الثورات الابداعية في تاريخ الإنسان، بل لعله لم يحدث إلا عندنا نحن، فكان جريمة لا تغتفر، إذ ان الشعوب المتقدمة، إذ تؤمن بأهمية الحداثة والمعاصرة تحافظ في الوقت نفسه على القديم جليلاً في قدمه وفي مكانه من التاريخ. فكأن الثورة الشعرية الحديثة عندنا، على الصعيد النظري، شعرت بأنه لا يمكن أن تقوم إلا بعد أن تعدمنا من تاريخنا الشعري جميعه وتتسم بالتجمد والقصور لتبقى هي وحدها قائمة. أما كيف مر هذا من دون محاسبة عقلية تاريخية دقيقة يقوم بها نقاد حداثيون يمسكون بأطراف التاريخ الشعري قديمه وحديثه، فهذا ما لا أجد له تفسيراً واضحاً إلا ضحالة المعرفة والإيمان بالذات. هكذا تم اختراق النفس العربية على أيدي المبدعين من أبنائها.

ولا بد من إعادة قراءة الثقافة والأدب العربيين، من الجذور. إن هذا ليس موقفاً رومانسياً، وليس فيه ذرة من عبادة القديم، بل إنه حب صادق للمعرفة الحقيقية، معرفة الذات، ومعرفة الشعر والإبداع كإنجاز إنساني هو إرث لكل دارس في العالم تهمه معرفة التطور الشعري في أي مكان، والدراسة المقارنة تظهر تماثلاً مدهشاً يتخطى الثقافات واللغات، في التطور الشعري والفني عند الأمم.

---

(٨) كانت مقدمة القصيدة قطعة من الشعر الرومانسي المليء بالحنين والذكريات والحزن على ما مضى وانقضى. وكانت تمثل التعبير الذاتي الخالص للشاعر. أما قطعة الوصف للناقة أو الفرس فقد كانت لوحة وصفية متكاملة هي أقرب ما تكون إلى مذهب «الفن للفن» لأن جمالها ونجاحها كان في إتقانها الموضوعي للوصف. وقد استمر عرف هذا النوع من الشعر وبرز بوضوح في شعر ابن المعتز والصنوبري والتنيسي... الخ في الشرق، وفي الشعر الأندلسي. وكانت الرمزية الكامنة في وصف الشاعر للرحلة الصحراوية وللصيد أسلوباً كشف عن روعته شعر لبيد في الجاهلية وذي الرمة في العصر الأموي ـ وكذلك المنزع الوجودي الكامن بشكل خاص في وصف هذين الشاعرين وسواهما للصيد والطراد الدائم في الحياة. وتمثّل النموذج الأعلى في مثالية التقديم للممدوح وللناقة والفرس، إذ هم جميعهم يمثلون النماذج العليا لما يجب أن يكون عليه الممدوح أو الناقة... الخ. أما الواقعية فقد تمثلت بوضوح ساطع في التزام الشاعر تاريخ قبيلته وهمومها ومطامحها، وهي تشكل القسم الموضوعي العام من قصيدته.

وإنه ليس من جامعة راقية إلا وتضم في برنامجها دراسة الثقافات والآداب القديمة. غير أن نوعاً من الارهاب الذي يدّعي الثورة ويتكلم باسم الحداثة والتقدم والتحرر، قد أحاط بكلمة «تراث» حتى أصبحت صنوا للتأخر والرجعية والتحجر، ولا بد من أن ينشأ عندنا رف من الدارسين الشبان يضعون حداً لهذا.

ولكن على رغم الاحباط والاحساس بالقصور فإن الأجيال الشعرية استمرت تبدع وتسابق الزمن لتصل إلى قمة المعاصرة مع مبدعي العالم. وكان التيار النظري الذي حقّر اللغة والتراث وملأ المثقفين بالحيرة والبلبلة يسير بمعزل عن التيار الإبداعي، من دون أن يتمكن من اقتحام العملية الابداعية التي دخلت، بشجاعة وجرأة، إلى عالم واسع من التجريب المتواصل استهدف جميع الأنواع الأدبية والعناصر الشعرية بنجاح مرموق.

رابعاً: المثقفون وقضية الحداثة

تعامل المبدعون العرب مع «الحداثة» باهتمام كبير، وصدرت عن الموضوع كتب ومقالات كثيرة، ولكن بعد كل هذا لم يزل مفهوم «الحداثة» غائماً على أحسنه، وعلى أسوئه، مغلوطاً. فأولاً، الحداثة ليست شيئاً نحدده، وليس لها بداية ندل عليها أو أبعاد واضحة نمسك بها. إنها، قبل كل شيء، مناخ ورؤيا للعالم والإنسان، وسيطرة على تقنيات الفن، وخروج عن المألوف المكرر، وهي في الوقت نفسه، تعبير عن احتجاج كبير وإعلان بأن سحر الدعاوى السابقة قد انفك عنا. الحداثة ليست ايديولوجيا نعتنقها أو نرفضها، بل هي وجود أولاً وحركة تنمو بحسب نضج الحاجة إليها، شأنها شأن المدارس الفنية الكبيرة. إنه صحيح أن هذه المدارس تسن قوانينها وتصدر بياناتها، ولكن بعد الحدث لا قبله، أي بعد أن تكون تقنية المدرسة الجديدة قد سيطرت على أعمال عدد من المبدعين، ولو كان صغيراً. إن بإمكاننا أن نعلم الآخرين أن هذه الرؤيا وذلك التناول وذاك الموقف، كل هذه تشير إلى نظرة غير حديثة، إلا أننا لا نستطيع أن نلقنهم الحداثة تلقيناً، فهي شيء يتغلغل في النفس وينمو ليصبح طبيعة فيها. ولا بد هنا من أن تتوازى، في المغامرة الحداثية الكاملة، الثورة الجمالية في الشكل واللغة والصورة مع نظرة حداثية إلى العالم. ولعل من أهم الملاحظات التي نسجلها حول هذا هو أن التجربة العربية الطامحة إلى الحداثة قد كشفت عن امكان الاستقلال بالتجربة التقنية المعقدة من دون ذلك التحول العميق في النفس في اتجاه موقف حداثي حقيقي من العالم. هذا الانفصام لا يمكنه أن يحدث في المدارس الشعرية الأدبية الأخرى المعروفة عامة. فالرومانسية لا يمكنها أن تفصل بين التقنية المنسرحة

والأسلوب العاطفي والخيال المجنح والحنين والشوق إلى البعيد والمجهول، وبين اللغة والصور التي تعبر عن كل هذا. أما في عصر الحداثة فقد أمكن ذلك، ولعله يعود في الدرجة الأولى إلى أمرين: **الأول**، هو أن سيطرة الشاعر العربي الحديث على تقنيات شعره، بعد عقود طويلة من التجريب التقني في القرن العشرين كانت قد أصبحت قوية نافذة، وأن تعامله مع الشكل واللغة والصورة يشير الآن إلى قدرته على التحكم بها وتفجير إمكاناتها الكامنة، أي أنه يدل على تحرر مدهش من الأعراف الموروثة والتوصل إلى الاستقلال والإيمان بقدرة التجديد التقني المستمر على تجاوز ذاته.

الأمر **الثاني**، انه يدل على أن التغير في موقف الإنسان عندنا من الحياة وفي رؤياه للكون ولذاته كان أكثر مناعة واستعصاء، وهو أمر لم يحدث بهذا الشكل في التجربة الحداثية الغربية، ذلك أن رؤيا الإنسان للعالم كانت قد خضعت في الغرب، لمدة أكثر من قرن قبل نشوء حركة الحداثة عندهم في مطلع القرن العشرين، لمفاجآت الاكتشافات المستمرة في مجالات الفكر وعلم النفس وعلم الاقتصاد الخ.، وقلبت، بالتدريج، رؤيا الإنسان للوجود والله والحياة. أما التجربة العربية، فقد كانت ذات تاريخ مختلف ولم تكن قد تمثلت بعد كل المواقف الحداثية نحو الكون عندما فاجأتها الدعاوى المتلاحقة إلى التجريب التقني.

إن لقصة التجريب الشعري في العصر الحديث، ولا سيما بعد منتصف القرن، تاريخاً عجيباً. فهي تكشف عن استقلال ذاتي في الفن اندفع بإرادة فنية خارجة عن التعمد الواعي، وانساق، في تجربة جمالية بحتة، وتصاعد مستمر، نحو تعقيد فني متحذلق، من دون أن يسمح لأي من العوامل الخارجية أن تتدخل في مسيرته. وقد وقع الإبداع العربي في السبعينيات بشكل خاص في قبضة هاجسين لا يتآلفان: هاجس السياسة بما احتواه من إرادة المقاومة وتقديس البطولة ورفض هزيمة ١٩٦٧، وهاجس التجريب الجمالي الذي وصل بالشاعر حد الهوس. فقد قامت حركة المقاومة في السبعينيات لتبرهن أن روح المقاومة والتضحية عميقة الجذور في الأمة، وانصب شعر المقاومة نهراً عريضاً متدافعاً من الكلام العريض المختلط الأصوات والاشارات، عمله أن يجدد الثقة بالقوة والمقدرة والبطولة والعطاء. ولكنه، لعمق فعاليته في النفس العربية يومئذ، تآلف مع هوس الشاعر إلى التجريب الجمالي. فإذا بروح المقاومة، وهي روح تسعى إلى الحفاظ والتمسك بشيء كان موجوداً بقدر ما تسعى نحو الثورة والتجديد، تمتزج بهوس التجريب الجمالي المغامر والمنشق عن كل عُرف قديم.

كانت الجماليات، ولا بد من تأكيد هذا، عملية منفردة لا علاقة حقيقية لها بالجو المحموم السائد يومئذ، شيئاً مستقلاً عن أحزان هذا العالم واندحاره المأساوي. فكأنها تدور في فلك وحدها حتى بعد أن اقتحمت إرادة المقاومة استقلالها. فكيف اجتمع للشاعر الواحد هذان النقيضان من دون أن ينفي الواحد منهما الآخر: شعر مقاوم بطولي، يتوجه في جوهره إلى جمهور واسع ويحتاج عادة إلى التعبير البسيط المباشر، وتجريب جمالي حاد متحذلق، موارب التعبير، معقد الصور؟

في ضوء ما حدث يصبح جلياً لنا أن التحول الجمالي كان أسهل عندنا من التحول النفسي والرؤيوي. فالحداثة المتكاملة إدراك واستبصار غريزي لأمرين لا ينفصلان: لماهية الحياة الجديدة، ولماهية القول الجديد. ولكن الذين بحثوا في أمر الحداثة إجمالاً لم يدركوا أهمية الموقف والحساسية واللهجة في العمل الحداثي، فعلى هذه العناصر يعتمد حكمنا في النهاية على ما في العمل الفني من قسط حداثي. فالرؤيا التي حملها عدد من الشعراء الطليعيين كانت رؤيا لا تخلو من منزع نحو البطولي ونحو تمجيد الذات والآخر بما يجره ذلك من لهجة عالية وموقف توكيدي للأشياء، وجهورية وبلاغة عالية النبرة. وقد زاد في هذا أن بعض الشعراء الذين يصرون على «حداثتهم» قد استسلم للمنبرية والوقفة المسرحية أمام جمهور واسع وثقة بقدرته على تغيير العالم، ففقد كثيراً من وشائجه الحداثية. إن الرؤية الحداثية لا تملك أن تراهن على البطولة في عالم سطت فيه آلات الدمار والمؤامرات العالمية الواسعة وقسوة النظام العالمي الحديث وسطوته على قدرة الإنسان المحدودة. إن هذا لا يعني أن يستسلم الإنسان وينقلب إلى ضحية مجانية. فرؤيا الإنسان لنفسه كضحية لا بطل، وهي أساس في الرؤيا الحداثية، لا تعني أن يتصرف كحمل وديع ويخضع بإذعان لشرور النسق المعاصرة للحياة، فلا يناضل ببسالة وكرامة ضد سطوتها عليه. ولكن هذا لا يعني أن يتحول إلى فارس قروسطي جهوري الكلام.

غير أن جيلاً جديداً من المبدعين ناقض كل هذا تلقائياً ومن دون تعقيد ودعاوٍ وبيانات، جيلاً دخل بهدوء إلى مناخ الحداثة وتشرب جوها الخاص وتفاعل مع العالم بشكل مختلف، خال من الادعاء البطولي والطموح القيادي ومن أية علاقة بجهورية القصيدة وبلاغة المنبر. قلت «دخل» ولم أقل «وُلد» إلى ذلك المناخ لأن بعض أولئك الشعراء بدأوا بداية مختلفة خارج الرؤيا الحداثية، ثم من دون وعي منهم، تحولوا إلى شعراء حداثيين. منهم على سبيل المثال لا الحصر، الشاعر الفلسطيني مريد البرغوثي الذي عرف شعره أكبر تحول من مذهب شعري في السبعينيات يتلاءم مع روح المقاومة التي تمجد البطولة والعنف والهجومية، إلى

مذهب في الثمانينيات حداثي الرؤيا والتقنية حقاً، خفيض اللهجة، تهكمي الموقف في بعض قصائده («القبائل» مثلاً).

هذا في الشعر، أما في الفن السردي فإن الرواية العربية برهنت في نماذجها الناجحة (اقرأ إدوار الخراط والياس خوري وصنع الله إبراهيم على سبيل المثال) على تجاوب أسرع مع روح الحداثة، وذلك لأنها لا تخضع إلى ذلك التراث الراسخ في البلاغة والجهورية الذي ورثه الشعر. ولعل رواية إبراهيم نصر الله **براري الحمى** من أدق التجارب الجمالية تشرباً لروح الحداثة، فقد استبطن فيها المؤلف الحداثة استبطاناً كاملاً وكأنه ولد فيها، وهو انتماء لم يستطع أن يحققه بالبراعة نفسها كشاعر، على رهافة أمثلة شعرية كثيرة له. في **براري الحمى** كسر نصر الله القالب المألوف للرواية فخلط بين الأزمنة ووازاها، ومزج بين الواقع والحلم والوهم، بين العافية والجنون، بين الانفتاح الإنساني والانكماش المرضي، واستعمل لغة تركيبية جديدة هي خليط ملهم من الحوار والشعر والسرد، وعلى رغم بنية القصة المعقدة وأسلوبها الصعب وتركيبها اللغوي المعقد، استطاع أن ينقل إلينا التجربة في النهاية بوضوح ساطع.

خامساً: المبدع العربي وثقافات الهيمنة

عاش المبدع العربي في القرن العشرين في عالم قلق تناهبته رياح التغيير سلباً وإيجاباً إلى أن انتهى إلى تذرر مؤلم وسيطر عليه خراب نفسي مرهق بعد قرن من الكفاح المستمر. غير أن أقوى ما يجمع هذا العالم، أقوى ما تبقى له، هو وحدة الثقافة العربية ووحدة الإبداع العربي - فمن المغرب حتى عُمان يتنفس المبدعون المتميزون برئة واحدة وتجتمع همومهم على بؤر مشتركة لم تستطع التفرقة المصطنعة أن تقصيهم عنها. ولو نحن أردنا أن نقدم الوطن العربي كعالم متماسك إلى الآخرين لما وجدنا عندنا إلا وحدة هذا الابداع ووحدة هذا الفكر اللذين يُكتبان في عرض الوطن العربي وطوله، نقدمهما له. من هنا تستمد الثقافة العربية الفكرية والإبداعية قوتها، ومن هنا يتشكل عليها الخطر وتحيط بها (بهذا الذي تبقى لنا بعد كل هذا الخراب الذي أحاطنا) المخططات الاختراقية الماكرة.

لقد كانت التجربة التي حصلت، في بواكير القرن ووسطه، بين عدد من مبدعينا ومفكرينا وبين الثقافات الخارجية المرتبطة بدول القوى السياسية تصدر عن إرادة استعمارية أفادت كثيراً من ضعف أولئك الكتاب مستغلة احساسهم بالاقليمية، أو باللاانتماء من ناحية أو أخرى، أو الرغبة في إرضاء إرادة القوة،

فكانوا سعاتها في عملية تشكيك ضخمة في التراث العربي واللغة والشعر القديم والفكر وكل الانجازات الهائلة التي أنجزها تراث غني هو من أهم ما قدمه الإنسان في تاريخه، على الصعيد الثقافي والإبداعي، إلى الإنسان. وقد كان التشكيك في قيمة هذا التراث كبيراً إلى درجة أن مجرد ذكر كلمة تراث أصبح مهاداً للسخرية والاتهام بالسلفية والرومانسية والوطنية المتقعرة. لقد اتصف الهجوم على مقومات الحضارة العربية بقدرة عجيبة على خداع الآخر والتمويه عليه، وعلى بث مركب النقص الحضاري في أعماقه، وإشعاره بالتخلف التاريخي واللاإنجاز. كان سلاح المهاجمين أن التشبث بالأمجاد القديمة والمُثُل والنماذج الجاهزة موقف ماضوي ونوع من الانزواء من دون المغامرة إلى المستقبل.

لعل هذا كان يصدق على التقليديين ـ وهم حاضرون أبداً في كل ثقافة وفي كل عصر، غير أن معرفة الماضي جيداً وتفهم إنجازاته لا يشكل سداً من دون الولوغ أيضاً في قضايا الحاضر الإبداعية والتطلع المعافى إلى المستقبل. وقد كانت روح المغامرة نحو المستقبل ونحو اكتشاف إمكانات الحاضر وتفجيرها جزءاً من الحركة الدينامية التي اتسمت بها الثقافة العربية في القرن العشرين. المثقف والمبدع العربي ـ وأنا أتحدث هنا عن طائفة المجددين الكبيرة ـ لم يشعر قط بأنه عليه أن يقتفي أساليب القدماء أو أن يتردد في الإفادة مما أنجزه الآخرون، بل إن عملية الأخذ من الفكر والنقد الأوروبي والأنواع الإبداعية الغربية كانت هي الحركة الكبرى في النشاط الثقافي الإبداعي في هذا القرن. لهذا فإن الهجوم المركز على ما سماه المهاجمون بالماضوية والتقليدية لا ينطبق إلا على فئة من السلفيين لا تستحق، في إنتاجها، أن يلتفت إليها النقد الطليعي. من هنا يمكننا أن نستنتج أن الهجوم، في نماذجه المتطرفة، كان مفتعلاً حاول أن يوهمنا بأن كل اهتمام بالماضي دليل على الرجعية والنكوص وأن يولد في النفس العربية شعوراً بالنقص، كما أسلفت أعلاه، وأن يقتل فيها ذلك الاحساس الذي يجب أن يظل حياً فيها وهو أنها، بكل ما تنتجه وما يمكنها أن تنتجه من إبداع جديد وثورة فنية معافاة، إنما هي ثمرة لتطور ابداعي وحضاري طويل، وأنها من دون هذه الاستمرارية الابداعية المتينة الجذور، المتأصلة في اللغة والتقنيات البارعة، ما كان يمكنها أن تبدع هذا الجديد المتميز الذي تفجر من صلب اللغة الشعرية والأدبية العربية، وبقي، في أجلّ إبداعاته، استمراراً ثورياً ناقض الماضي بقدر ما انعطف فيه وانطوى في أسراره البلاغية والجمالية. وهذا هو معنى التجدد الحقيقي. لا تجديد ولا ثورة من دون جذور تثور على نماذجها الموروثة لتبدع لها، لا لسواها، نماذج جديدة.

وكان ذلك جزءاً من مخطط الهيمنة الثقافية التي اخترقت نفوس بعضهم

لتملأ المثقف والمبدع العربي باحساسه بالنقص الحضاري وتسلب منه الدعامة والسند الثقافي الذي يردف انجازاته المعاصرة ويجعل لها تاريخاً ومستقبلاً.

لم تكن هيمنة القوة مجرد فرض الآلة الحربية على الآخرين، بل إن هذه الهيمنة تبقى وتتجدد بعد خروج آخر دبابة لتحاول أن تمد لها جسوراً معرفية عنا عبر اختراق الثقافة وتفهمها من أهلها، ودراستها، بمساعدتنا نحن كثيراً من الأحيان، ثم تقليم أظافر المثقفين والمبدعين عبر نشاطات كثيرة: المؤتمرات، والصداقات، والجوائز، والمنح، والنشر، والتنويه بهذا أو بذاك على صعيد أكثر عالمية، إلى غير ذلك من أساليب الاختراق الفردي أو الاقليمي.

إن إرادة الهيمنة والاختراق اليوم أصبحت ذات حدين متناقضين، فهي أقل خطورة مما كانت عليه قبلاً، وهي أشد خطورة في الوقت نفسه. إنها أقل خطورة **أولاً** لأن عدداً غير قليل من المثقفين والمبدعين العرب قد فطن إلى اللعبة وتفهمها من الناحية الفكرية الفلسفية أو من الناحية السياسية، أو من كليهما معاً، ورفض مضامينها وكشف الأساليب، أو بعض الأساليب التي تتبعها. **ثانياً** لأن الابداع العربي الآن قد تخطى دور التجريبية المتميزة التي اتصفت بها مغامرته التجديدية، وهي بعد في باكورة محاولاتها في العصر الحديث، واستقرت له اليوم أساليب دينامية متجددة مستمدة من امكاناته الإبداعية الشاسعة ومن قدرة مبدعيه المتزايدة على تفجير تقنياته الغنية. حدث هذا في الشعر وفي الفنون السردية، كما حدث في مجالات الفكر أيضاً. ولست أعتقد بأن محاولات التدخل في مسيرة إبداعية وجدت طريقها الآن ستكون قادرة على تهجين الفنون الإبداعية وسلبها خصوصيتها وتميزها الخاص. ولكنها أشد خطورة لأسباب عدة: **أولاً**، لأن عناصر الهيمنة التاريخية ومحاولات الاختراق قد كثرت عما كانت عليه في مطلع القرن ومنتصفه، وتشعبت وازدادت مواطنها وأصبحت أكثر مكراً وذكاء ودهاء. **ثانياً**، لأن أوروبا، كانت تقوم في الماضي بمحاولات الهيمنة الثقافية كدول متفرقة، لكل منها سياستها، أما اليوم فإنها أصبحت تعمل ككتلة قوية واحدة ذات منطق موحد وهدف مشترك. وفي هذا قوى متلاحمة إزائنا، نحن الذين نواجه كل هذا منهكين، متشعثين، متذررين إزاء وحدة هذا العالم وقوته حولنا. **ثالثاً**، لأنه أصبح عندنا، في الوطن العربي الممتد من الخليج إلى المغرب، بؤر ضعف وتراخ إزاء هذه المحاولات، بسبب التباعد والتذرر والتنافر الواقع بيننا، وعبر هذه البؤر، عبر مثقفيها ومبدعيها، سيحاول الاختراقيون الولوج إلى الحياة الثقافية العربية. **رابعاً**، لأن الشيء الذي بقي متماسكاً في الأمة العربية هو الثقافة وما ينضوي تحتها من عناصر اللغة والإبداع والكتابة الفكرية. ومن المنطقي أن يصبح هذا الجدار

المتماسك محط هجوم بارع، هو الهجوم الأخير، لكي يكتمل تذرر هذا الوطن العربي وتشعثه فترسخ فيه الاقليمية والعداوات. الهجوم الأشنع، الهجوم الأكمل والأنجع، سيتوجه إلى الثقافة العربية، لأن وحدتها هي البنيان العامر الذي بقي لنا خارج عالم السياسة والاقتصاد الذي لم يعرف كيف يوحد أهدافه قط.

ليست عملية التثاقف هي التي أتحدث عنها، فالتثاقف أساس في التعامل الإنساني وله عندنا تاريخ طويل من التبادل، فنحن أعطينا فأخذوا وأعطوا فأخذنا، بل إني أتحدث عن محاولة الهيمنة الثقافية علينا واختراقنا والتأثير في أفكارنا ومواقفنا ضد مصالحنا. أما عملية التثاقف فيجب أن تستمر على محوري الأخذ والعطاء. غير أنه، حتى هذه اللحظة، لم يتوصل المسؤولون عن الثقافة العربية إلى قناعة عميقة بأن عملية التثاقف يجب أن تتم على هذين المحورين ـ ذلك لأنهم، لعله بسبب الهجوم الذي وقع على انجازات الثقافة العربية فامتلأ به القرن، لم يقتنعوا بأهمية انجازات الإبداع والفكر العربيين، ولم يتولد عندهم الشعور بأن من واجبهم، قبل كل واجب ثقافي آخر، أن يمهدوا لكي تصبح هذه الإنجازات متاحة للعالم، فيرى هذا العالم إبداعنا الغني ويتعرف عبره إلى إنسانيتنا وتجاربنا وهويتنا العتيقة.

وللمرة الألف أكرر دعوتي هنا، التي لم يسمعها إلا قلة من المسؤولين، إلى أن تقوم حركة جادة لنقل ثقافتنا إلى الغرب وأرقى إبداعنا وهو كثير، فالنقل المبدع للأعمال الخلاقة يمد جسراً بين الشعوب، ويولد ذلك اليقين الداخلي عند الآخر عن واقعنا وإشكالاتنا التي تنتقل إليه عبر النص الإبداعي، وقد تُرجمت فيه الأحداث والوقائع إلى التجربة الإنسانية الشمولية. إن العمل الأدبي الخلاق، المنفتح على الثقافات المختلفة، يؤنسن التاريخ ويفتح باباً للتعارف والألفة والتفهم.

إن الغرب يعرفنا ولا يعرفنا. إنه يعرف من أين يقاربنا وكيف يخاطبنا لغاياته، ويعرف بالضبط من يخاطب ومن يستثني. إنه، هو وأصدقاؤه المتحالفين معه، لم يخلص بعد من إرادة الهيمنة ولو أن إرادته هذه تخفَّت ولجأت إلى المداراة والمداورة. غير أن الغرب، في وجهه الرسمي، لا يعرفنا على حقيقتنا الإنسانية وحقيقة حياتنا. من هنا يشكل دور الإبداع العربي مجالاً رئيسياً شديد الأهمية لنشر هذه المعرفة. ونحن في تصميمنا على نقل هذا الإبداع العربي، إنما نعلن حرباً ضد تشييئنا وتعليبنا في أطر مرسومة، ودراستنا خارج إنسانيتنا ومعاناتنا، وخارج التاريخ المتحرك أبداً. إنه الجسر الوحيد القادر على محاربة التأطيرات السقيمة التي وضعنا فيها الآخرون وبنوا عليها مخططات الهيمنة والتسلط والتغلغل إلى جذور

حياتنا اليومية وإلى أعماق تاريخنا الثقافي.

لا شك في أن هموم المثقف العربي كثيرة ومعقدة، إذ يواجه كل هذه التحديات وهو على مشارف القرن الواحد والعشرين.

القسم الرابع

نظرة تطلعية

الفصل الحادي عشر

الثقافة العربية وتحديات المستقبل

محيي الدين صابر(*)

تمهيد

إنَّ تعرضاً يسيراً لمفهوم الثقافة (culture) من ناحية، وتطرقاً سريعاً إلى طبيعة المستقبل الفريد من ناحية أخرى، هما من مقتضيات التصدي لموضوع الثقافة وفي مواجهة تحديات المستقبل.

لم يلق مصطلح اجتماعي ما لقيته كلمة «culture» في اللغات الأوروبية من اجتهادات، منذ أن عرّفها العالم الانتربولوجي الانكليزي تايلور (E.B. Taylor) في النصف الثاني من القرن الماضي بأنها: «ذلك الكل المعقد الذي يتضمن المعرفة والعقيدة والفن والأخلاق والقانون والتقاليد، وكل ما يكتسبه الإنسان باعتباره عضواً في مجتمع إنساني»[1].

ومعنى هذا التعريف الواسع أن الكلمة تعني كل قدرات الإنسان وخبراته وعقائده وإبداعاته الاجتماعية في صلته بالبيئة الطبيعية: فهماً لها واستئناساً وتسخيراً، وفي صلته بما وراء الطبيعة تصوراً له وحواراً معه. وفي صلته الإنسانية ببناء الحياة الاجتماعية، وتقنيناً لاتساق السلوك، ونظم القيم، وأنماط العلاقات عن طريق العمل والمعرفة والخبرة والحاجة.

وقد كان الالمان من أكثر الناس الذين تعرضوا لدراسة هذا المفهوم، وخصوصاً في العصر الرومانسي، حتى ان عالماً ألمانياً هو ألبرت فيبر (Albert

---

(*) المدير العام للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم سابقاً.

(1) E. B. Taylor, *Primitive Culture* (London: 1871).

(Veber) اخترع كلمة الاجتماع الحضاري، وقد فصلوا في مفهوم الحضارة القول، فذهبوا إلى أن كلمة kultur تعني الحضارة التي هي صورة التعبير عن الروح العميقة للمجتمع، أما مظاهر التقدم التقاني والآلي، فهي تعني المدنية (civilization). فالمدنية تمثل المجهود الإنساني في غزو ميادين الطليعة عن طريق العقل في محيط العلم والفنون الصناعية والتخطيط. أما الحضارة فهي تختلف عن المدنية، لأنها تقوم على تأكيد الأصالة الروحية، والحقيقة الفلسفية والعاطفية للإنسان، وان كان الانغلوسكسون لم يفرقوا بين المعنيين، وهو الاتجاه الذي أخذ به علماء الأجناس، باعتبار أن كل ما يصدر عن الابداع الإنساني، هو الحضارة التي لم تكن لتكون لولا الإنسان، فهي فاصل نوعي بين الإنسان وسائر الأحياء، وفاصل درجي بين مجتمع بشري وآخر، فليس هناك حضارة في ما وراء سعي الإنسان وقدرته، فهي حقيقة إنسانية، ومن هنا فهي أساس الهوية للإنسان من ناحية، وللمجموعات البشرية من ناحية أخرى، فلكل مجتمع مهما دقَّ، حضارته وخبرته وهويته التي تنبثق من تلك الحضارة.

أما الفرنسيون فإنهم يؤثرون استعمال كلمة «civilisation» وهي أوسع دوراناً في كتاباتهم، ومع ذلك فإن رأي علمين من علماء الاجتماع الفرنسيين هما: دوركهايم (Durkheim) وموس (M. Mauss) ينبغي أن يكون له مكان في هذا السياق، فهما يريان: أنه بينما نجد الظواهر الاجتماعية تنمو وتتطور عادة في داخل كيان اجتماعي محدد كالدول والقوميات والقبائل، فإننا نجد أن هناك بعضاً من هذه الظواهر ليس له اطار محدود، ولا تمسكه حدود سياسية، وهو ينتشر في مناطق ومساحات يصعب تحديدها، ومثل هذه الظواهر هي التي نسميها ظواهر المدنية (phénomènes de civilisation) وهي بصفة عامة ظواهر اجتماعية، ولكنها غير مرتبطة ببنيان اجتماعي معين، فتنتقل عبر الوطن المحلي لها أو تتطور على مراحل من الزمن تفوق تاريخ مجتمع واحد. فهذه الظواهر تحيا حياة فوق القومية (supra national). فهناك إذاً ظواهر لها بطبيعتها استعداد للهجرة والتنقل، وعلى العكس منها ظواهر أخرى هي بطبيعتها مقيمة[٢]، ومعنى هذا أن المدرسة الفرنسية تفرق بين النمط المادي من الحضارة الذي يسميه الألمان (civilisation) وبين النمط الاجتماعي والأصالة الروحية (kultur). **فالأول** عالمي النزعة، **والثاني** نسبي الطبيعة. على أن بعض العلماء الانغلوسكسونيين حاول أن يفرق بين المفهومين

---

(٢) Emile Durkheim et Marcel Mauss, *Mots sur la civilisation*, année sociologique, tome 12 (Paris: Presses universitaires de France, 1913), p. 8.

بتعبير أوضح فقال: ان الحضارة هي «ما نحن»، أما المدنية فهي «ما نستعمل»[٣]. فالحضارة تتمثل في الفنون والآداب والديانات والأخلاق، بينما تتمثل المدنية في السياسة والاقتصاد والتقانة، ومهما يكن من أمر، فإن الاتجاه قد استقر على استعمال كلمة «culture» للدلالة على النشاط الفكري وخصوصاً النشاط الفني في الأدب والشعر والموسيقى والفن التشكيلي وفي المسرح والسينما والاعلام وغيرها من وسائل الاتصال الجماهيري.

وخلاصة هذا، هو: ان الإنسان هو وحده صانع الحضارة التي هي في عاقبة الأمر صورة لابداع الإنسان في تعامله مع الطبيعة ومعطياتها، ومع ما وراء الطبيعة وأسرارها، ومع المجتمع ونظمه وقيمه.

وسواء كانت تلك الحضارة مادية، أو اجتماعية، فهي المعنى الإنساني للحياة، ولا يمكن في الممارسة الاجتماعية، الفصل بين وظائف هذه الحضارة، ولا تداخلاتها، وتأثيرها وتأثرها، فلا يمكن تصور حياة بغير حضارة مادية، ولا حياة بغير حضارة اجتماعية... وليست محاولة تحديد المفاهيم إلا سعياً أكاديمياً، وتصنيفاً منهجياً لفروع المعرفة[٤]. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن المستقبل وان كان جزءاً من الزمن الممدود الذي يكون ماضياً وحاضراً، فإنه نوع فريد من الزمن، يصعد الإنسان فيه بقدراته وابداعاته وتجاوزه، إلى مجالات جديدة، وآفاق غير مطروقة، في شبه انقطاع تاريخي يتعاظم سنة بعد سنة وشهراً بعد شهر، بل يوماً بعد يوم، ويتحدى الخبرات الإنسانية وقيمها التاريخية، ومن هنا فإن دور الثقافة أمر جوهري في صناعة المستقبل وفي التكيف معه، فالمستقبل هو صورة لمستوى الابداع الإنساني في مختلف مجالات الحياة. والابداع الإنساني لا يتوقف. وإذا كانت الثقافة هي الجزء الذي يشكل الهوية الحضارية، فإن عليها في اطار الهوية العالمية، التي تتجه إليها حضارة المستقبل، أن تتصدى لهذه الظاهرة لصياغة أساليب التكيف الاجتماعي: إما بتأويل الظواهر، أو بابداع ظواهر أخرى مناسبة...، وهذا يعني ضرورة، أن تكون قادرة على مواجهة هذا الموقف بصورة ايجابية، ومن هنا فلا بد من التعرف إلى صورة المستقبل، وإلى نوع التحديات التي تفرضها على الثقافة العربية التي ستظل تمثل الهوية العربية كما تمثل كل ثقافة هوية مبدعيها.

---

(٣) Robert Morrison Maciver, *The Modern State*, 5th ed. (New York: Oxford University Press, 1946), p. 325.

(٤) محيي الدين صابر، **التغير الحضاري وتنمية المجتمع**، ط ٣ (بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٨٤)، ص ٧١ وما بعدها.

أولاً: العالم الجديد

لعل الأمر يكون أكثر دقة لو قلنا، الجديد في العالم، وان هذه الحياة التي عشناها وتقبل عليها الأجيال، تتغيّر حتماً عن الصورة التي ألفها الإنسان على الأرض منذ الوقت البعيد المديد. فالواقع انه لم يكن صدفة ان خرج الإنسان من الكهوف التي كان يلجأ إليها، إلى الصعود إلى الكواكب يمشي عليها، ويدرسها ويكتشفها عالماً بعد عالم، وأن يسخر معطيات الطبيعة، ويكتشف قوانينها وأسرارها. فقد كان التغيير، وهو وسيلة الحياة للتطور، يتم عادة في أزمان طويلة، عن طريق النمو الحضاري، الذي كان هو الخبرات المباشرة للإنسان مع البيئة الطبيعية، ومع البيئة الاجتماعية، فتتراكم هذه الخبرات في اطار الطبيعة العام لمستوى الحياة وحولها، ثم يتحول هذا التراكم الكمي إلى تغيير نوعي في الخبرات يؤدي إلى مشكلات اجتماعية، من دون أن يحدث، نتيجة لهذا، اهتزاز في القيم والتقاليد. ومن أمثلة ذلك صراع الأجيال، حيث يضيف كل جيل خبراته، ويمد من ابداعاته في مواجهة الحياة. وهذا النوع من النشاط الذي يتم عن طريق النمو الحضاري، هو لون من ألوان التكامل الحضاري، وإلى جانب هذا النمو الحضاري هناك نوع آخر هو المسؤول عن النقلات النوعية للحضارة البشرية، وهو النوع الذي يتم عن طريق التغيير الحضاري، ووسيلة هذا التغيير، هو الاختراع أو الابداع. فحينئذ يصيب المجتمع تبدُّل أساسي في حياته، وهذا الاختراع أو تجاوز الواقع، يعتمد أساساً على فكرة التجديد، فكل اختراع هو بالضرورة تجديد... على أن الاختراع لا يتناول الظواهر المادية أو الكشوفات الميكانيكية في العلوم الطبيعية والتطبيقية وحسب، بل يتناول اختراعات كبرى في الأفكار السياسية، والاجتماعية والدينية، والقوانين والأفكار الفلسفية... الخ.

والاختراع عملية تركيب وتأليف معقدة، فهو ليس استبدال شيء بشيء، ولا سلوك بسلوك، ولا الاستعاضة بفكرة من أخرى، وهو ليس كذلك الاضافة الكمية النوعية إلى مادة موجودة، بل نوع من تنظيم النسب والعلاقات بين الأفكار والأشياء. فهو إذا تنظيم لعناصر موجودة وقائمة، ثم توثيق بينها في صورة ثورية جديدة[٥].

على أن الأثر الاجتماعي لهذا التعبير الحضاري الذي يتم عن طريق الاختراع

(٥) Homer Garner Barnett, *Innovation; the Basis of Cultural Change,* McGraw-Hill Series in Sociology and Anthropology (New York; London: McGraw-Hill, 1953), pp. 6-7.

هو بالضرورة تفكك وتحلل ينشأ بينهما كثير من العلل والانتكاسات التي هي ثمن اجتماعي، قد يكون باهظاً في صورة ما يعرف بالهوّة الحضارية (cultural lag) إن لم تكن هناك خطة لمواجهة الموقف. وينبغي هنا أن نشير إلى أنه إذا كان الاختراع والتجديد هما أساس التغيير الحضاري، فإن هذا التغيير يمكن أن يتم عن طريق الاستعارة والاستمداد، وهذا هو حال المجتمعات المتكافئة من دون أن يحدث أي تأثير اجتماعي لقبول التغيير لأنه قائم فيها من قبل. ولكن المشكلة الحقيقية هي في المجتمعات التي تسمى نامية، التي لا طريق لها إلا عن طريق الاستمداد والاستعارة، وهذا الموضوع هو مشكلة المشاكل في هذه المجتمعات، لأن التماثل الحضاري أصبح وحده هو طريق التقدم في هذا العالم الجديد، وهو طريق التبعية الطويلة والمتنوعة.

ثانياً: النسبية والعالمية

كانت الحضارات أو الثقافات تمتاز في التاريخ الطويل للبشرية بأنها نسبية، وأن كل مجتمع أقام دستوره الاجتماعي وقيمه الاجتماعية، ولغته وحضارته، وممارسته العلمية، وقنّن علاقاته مع الآخرين، وكانت تستمد من التجارب الإنسانية لدى المجتمعات الأخرى ما تحتاج إليه وتكيفه في اطار ثقافته.

وفي القرون الأخيرة منذ اكتشافات أوروبا لافريقيا ولآسيا، ثم أمريكا، ومنذ اختراع البارود، والنهضة الصناعية بدأت تظهر حضارة أو ثقافة عالمية، وذلك لأن جزءاً كبيراً من معطياتها قائم على القوانين العلمية والمعطيات الرياضية وتطبيقها، وهي لا تختلف في نتائجها متى توفرت شروط انجازها الموضوعية في أن تكون في أي مكان، فهي فوق المواقع الجغرافية. وإذا كانت الاكتشافات العلمية، والحقائق الرياضية، التي أعطت هذه الحضارة المعاصرة هذه العالمية، فإن الحضارة العالمية تمّت لأول مرة في تاريخ البشرية عن طريق الديانات السماوية التي مدت رواقها إلى الإنسانية كلها، وخاطبت كل فرد برسالتها الدينية والخلقية.

وهذا يعني أن العالمية التي تفرضها التقانة المعاصرة قدمتها الايديولوجيا في التاريخ عن طريق الديانات[٦].

ولعل الفرق هو أن عالمية الروح والفكر التي تمثلت في الديانات، عمدت إلى تنظيم العلاقات بين الله والبشر من ناحية، وبين البشر أنفسهم من ناحية

---

(٦) صابر، المصدر نفسه، ص ٤٩.

أخرى، في طائفة من السلوك والقيم والأفكار. أما عالمية نظام الحياة القائمة على الكشوف العلمية والتطبيقات التقانية، فقد غيرت قدرة الإنسان في التعامل مع الحياة ومع الأحياء وقامت على السلطة العسكرية والاقتصادية والسياسية، ثم انها تمثلت في إنتاج السلع الاستهلاكية والطبية، ووسائل النقل، وهيمنت على السياسة المالية الدولية. على أن كل ما تبدعه هذه الحضارة تبدعه للسوق، فلم يعد أحد على وجه الأرض يفلت من التعامل معها والسعي إليها... ذلك إلى امتلاك القوة السياسية العالمية متمثلة في نظام الأمم المتحدة وأجهزتها، إلى جانب ثورة المعلومات، جمعاً وتنظيماً واسترجاعاً، وثورة الاتصال عن طريق الفضاء، فلا يكاد ينجو من سطوة ذلك الاعلام المفروض مجتمع من المجتمعات مهما كان موقعه الجغرافي. وهكذا، فقد استطاعت هذه الحضارة أن تغير كل شيء في حياة العالم، فقد كادت تتوحد صورة العالم في سلوك مجتمعاتها المختلفة، عن طريق الاعلان والاعلام، والسوق، والتقليد للأقوياء في ما يلبسون وفي ما يأكلون ويشربون، وفي ما يفكرون من قضايا سياسية واجتماعية، وفي ما يستروحون. ولكن مشكلة هذا التوحد المفروض هي أن المقلدين مستهلكون لا مبدعون، وهم كالغراب الذي فقد مشيته، ولم يملك حسن مشية الطاووس الذي شاء أن يقلده، فخسر المشيتين، ومهما يكن من أمر، فهذا التوحيد الحضاري أو الثقافي مما فكر فيه الإنسان، منذ وقت طويل، بأن يكون هناك نوع من التشابه الاجتماعي للإنسان مثل تشابهه العضوي، أي التقريب بين البيولوجي في الإنسان من الإثْنَيِّ فيه.

على هذا يعتبر تاريخياً، غير ما يمضي عليه التاريخ الحضاري الذي يقوم على تجاوز الواقع وتغييره، وأن التنوع الحضاري كان أساس حركة التاريخ الذي قام فيه التنوع على تجاوز الواقع والابداع والمشاركة. أما النمطية المفروضة، فهي ضرب من الهيمنة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، كما هو قائم الآن، لأن المجتمعات التي تبدع تحتكر أدوات الابداع وتبيع ثمارها، مما سبب المحنة التي تعيشها البشرية المعاصرة.

ثالثاً: نهاية التاريخ

ان الصراع في المجتمعات التقانية المتقدمة حول أفكار سياسية، وبصفة خاصة بين الليبرالية أو الرأسمالية، وبين الاشتراكية، أصبح يصور كأنه هو مصير البشرية، وأن انتصار الفكر الليبرالي، وهزيمة الاشتراكية هو نهاية التاريخ البشري... الفكرتان السياسيتان هما نتاج المجتمع الصناعي وتفسيران سياسيان لمعطيات ذلك المجتمع، ولكنهما ليستا أساس هذه الظاهرة الجديدة، ظاهرة التقدم

المتصاعد في الثورة الثالثة التي سوف يعقبها بالضرورة ثورات سياسية واجتماعية أخرى.

على أن التاريخ لا ينتهي، قبل أن تنتهي الحياة نفسها، وستنشأ ايديولوجيات وتصورات وفلسفات، حتى يأذن الله بأمره.

ان حسم هذا الصراع السياسي قد أدى إلى اختفاء الحرب الباردة، وإعادة تشكيل التجمعات السياسية، وتعظيم دور الأمم المتحدة، وسيادة السياسة الأمريكية عالمياً. . . وكان ذلك كله نتيجة طبيعية لهذا التغيير السياسي الكبير.

على أن هناك اتجاهات حول صراع الحضارات، وتجديد الحركات القومية ومدى اتصالها بالأوضاع السياسية في العالم الذي يسمى جديداً، والأمر ذو صلة بالدفاع الذاتي أو رد الفعل تجاه الاتجاه العالمي نحو الاستيعاب الحضاري والتنميط الثقافي، لأن الوحدة الحضارية العالمية ينبغي أن تقوم على التنوع، وأن تكون صورة لقدرات المجتمعات البشرية، واختياراتها ومشاركتها، لا محواً لذاتيتها التاريخية، وعطائها الإنساني، وهذه هي إحدى التحديات الأساسية التي يفرضها العالم الجديد الذي يسعى إلى جعل العالم منتجين ومستهلكين، وسادة وأتباعاً.

فالمواطنة الكوكبية التي يسعى إليها العالم الجديد بأدواته ووسائله السياسية والعلمية والإعلامية، ينبغي أن تقوم على المشاركة والتفاعل والتعاون بين الثقافات، ومن الأمور التي يشير إليها الاجتماعيون، أن الظاهرة الثقافية، كالمادة لا تفنى فإذا هي فقدت وظيفتها التي قامت من أجلها أصبحت جزءاً من الفولكلور الشعبي وأنجزت وظيفة أخرى في الحضارة نفسها.

إن فكرة التماهي المطلق في الحضارة المعاصرة، وإلغاء ابداعات المجتمعات التاريخية، إلى جانب أنها عمل ينطوي على ظلم وعلى أنانية، فهو عدوان على التاريخ، واستبعاد للخبرة الإنسانية، وانكار للخصوصيات الثقافية، والتي هي تَنَوُّع لا تكتمل الوحدة الحضارية البشرية إلا بها، هذا الجانب الاستيعابي أو الكلي أو الشمولي للحضارة المعاصرة في جوانبها المختلفة، ومجالاتها المتنوعة، يشكل التحدي التاريخي لهذا العالم الذي أصبح كما يقولون قرية الكترونية يتسامع أهلها ويتراؤون.

رابعاً: السعي المستحيل

هذه الحضارة الثقافية، القائمة على العلم وتطبيقاته العملية ليست انجازات

مادية وحسب، ولكنها تنطوي في الأساس على منظومة جديدة للقيم، والأهداف والتقدم الاجتماعي، الذي وضعت له عشرات المؤشرات لتحديد مستوى الحياة، مالياً وتعليمياً وثقافياً، وصحياً... الخ. وعلى المجتمعات الأخرى من خارج البيئة التقنية، أن تعمد إلى التنمية، حتى تتمكن من «التماثل الحضاري» واعتناق المبادئ الخلقية والاجتماعية الجديدة. فالتنمية هي قبل أن تكون أدوات ومظاهر مادية، هي تفكير جديد نحو الحياة، وفي الاتجاهات والسلوكيات، وهذه هي لبُّ المشكلة، لأن ممارسة عملية التنمية كحضارة، وكأسلوب للحياة، تستدعي الاقتناع بقيمها الاجتماعية. وقد أصبحت هذه التنمية شعار العالم كله، بعد الحرب العالمية الثانية، لمواجهة الانحسار الاستعماري الأوروبي التقليدي، وظهور الدول المستقلة التي يصبح من واجبها، ومن حق شعوبها، أن تعمل على رفع مستوى الحياة، في منظور هذه الحضارة لأن تكون لديها امكانيات هذه التنمية في اطار التعاون الدولي المحدد، وفي ظروف الاحتكار التقني والفني بطرق قانونية... الأمر الذي يجعل عملية التنمية بالطريقة التي تتبع في تصورها، وفي تخطيطها عملية تقليد مقننة وضرورية لهدف بعيد، تكاد تخلو من السعي العلمي لتطوير الابداع الذاتي في مجالات التقدم المعاصر. وتبدو التنمية نوعاً من الانقياد المخطط للتنمية تمكيناً للسيطرة الأجنبية بصورة أخرى، وهكذا تدخل تلك المجتمعات في سباق طولي مستحيل مع الدول المتقدمة، فمفهوم الزمن نفسه قد تغير، والتغيرات والانجازات التقنية، تحدث بصورة متسارعة، ولم يعد هناك زمن فارق بين الاكتشاف النظري وبين التطبيق العلمي، كما كان في الماضي. وفي السباق الطولي هذا لم تكد الدول النامية تصل إلى مرحلة، حتى تكون المجتمعات المتقدمة، قد قفزت إلى مجالات جديدة تستدعي الجري وراءها، وشراء مظاهرها كسلعة تجارية لا تملك مقوماتها، وهكذا تدور الأمور في دائرة مغلقة.

من هنا تصبح المجموعات النامية، في هذا العالم الجديد، محرومة من فرصة المشاركة، ومن ممارسة الابداع الذاتي في صناعة الحضارة المعاصرة، وأقصى غاياتها هو التماهي معها، والسعي المستحيل على طريق التبعية. وقد تكون استثناءات قليلة، كما هي في حالة اليابان والصين، وهي مع هذا، حالات تستحق الدراسة الجادة والزمن الكافي قبل الحكم على هذه التجربة من جميع جوانبها، ذلك أنه إلى جانب التماهي، والتماثل الحضاري للثورات العلمية والفنية، في مختلف المجالات، ينبغي أن نشير إلى تحد آخر ينبع من طبيعة هذه الحضارة، وهو في الواقع، جزء من مفهوم الحضارة، وهو تكاملها في أجزائها. فهذه المستحدثات الآلية تستدعي سلوكاً اجتماعياً، وعلاقات إنسانية، بل تصوراً لغايات الحياة منتزعاً

من وسائل هذه الحضارة ووظائفها. وهنا نعرض قضية كيفية التعامل مع هذه الحضارة، وهو تعامل لا معدي عنه، ولا مناص منه، للتمكن من تسخير الطبيعة لخير المجتمعات الإنسانية، وخصوصاً في حياتها اليومية. وهذا يعني أن السباق الطولي، للتماهي والتماثل، قضية اقتناع اجتماعي، قبل أن يكون مشكلة مادية. فهناك المشكلات الثقافية الاجتماعية المتصلة بالقيم والمواريث، وبصفة عامة بالهوية الثقافية للمجتمعات. وهذا قلب التحدي الحقيقي الذي يعرض على الدول النامية، وهي قضية لا بد من مواجهتها في هذا الموقف.

خامساً: الجبر والاختيار

مع أن التعامل مع الحضارة المعاصرة، أصبح قدر المجتمعات البشرية، فلا يكاد ينجو فرد منه في ممارسة الحياة اليومية ومتطلباتها. وكثيرون يرون أن هذا الاقتراب الاجتماعي ممكن ومفيد، وذلك عن طريق الاختيار، والانتقاء، بحيث نأخذ منها ما يصلح لنا ونبتعد عن كل ما يخالف قيمنا، أو يجور على هويتنا، وبذلك نجمع بين الحسنين، الاستمتاع بمعطيات الحضارة المعاصرة، والحفاظ على قيمنا وهويتنا. وهذا الرأي يبدو منطقياً، وسديداً، لو أنه كان يمكن أن يكون، ولكن دون ذلك عقبات. لعل هنا مناسبة للتعرض لفكرة سائدة في المجتمعات النامية، وهي أن هذه الحضارة، حضارة أوروبية، لأن الأمر كما سبقت الاشارة القصيرة إليه، يختلف في طبيعته عن هذه الحضارة المطلقة، على عكس الحضارة التاريخية النسبية، لأنها تقوم على القوانين العلمية والحقائق الرياضية، ذات الثبات المطلق والعالمي، وهي إذا ظهرت في أوروبا، فإنما كان ذلك حصيلة الجهد البشري في مختلف الثقافات. وقد كان للعرب فضل كبير، في ما قدموه في المجالات العلمية والرياضية، وهي لم تقم على التقليد والقيم الأوروبية، وإنما صنعت قيمها وأهدافها من كليتها المعقدة. ولذلك فحين ننسب بعض السلوكيات الاجتماعية إلى هذه الحضارة وتوصف بأنها أوروبية، يكون هناك تجاوز في هذا الحكم. فسلوك الأوروبيين التقليدي مثلاً كان معروفاً بالحرص على عفة النساء عندهم، الأمر الذي كان يدفعهن إلى أن يلبسن إزار الطهارة الذي كان الأزواج يحملون مفاتيحه معهم، كما حدث في أثناء الحروب الصليبية، ولا يمكن أن تكون السلوكيات الاجتماعية المتصفة بالتحلل، وخصوصاً في العلاقات الجنسية، وفي العلاقات الأسرية، وكثير من وجوه الانحرافات هي من السلوكيات التي أقر بها المجتمع المسيحي.

ومن هنا، فإن ما تؤدي إليه ممارسة هذه الحضارة من سلوكيات هو عمل

مستحدث ونابع من طبيعتها. ومن دون أن نخوض في هذا الموضوع الواسع، والتعرض لفكرة الوهم الحضاري لدى الدول المتقدمة، والنامية، مما عرضناه من قبل، يكفي أن نشير إلى أن الفكرة هي محاولة التقدم إلى الحضارة المعاصرة في تمسك بالقيم التي هي نتاج حضارة أخرى، وما يترتب على هذا كثير، في عدم الانتفاع الكامل من الجديد، وفي عدم الاحتفاظ بالقديم.

على أنه ينبغي أن نذكر أن صانعي الحضارة التقنية مضطرون إلى تسويقها وإلى بيعها للآخرين لأنها في آخر الأمر عملية تجارية، ولكنهم في الوقت نفسه يحرصون على احتكارها بطرق مختلفة، مما يحول دون تمكن المجتمعات النامية من تلك التقنيات حتى لا تنقلب تلك المجتمعات من مجتمعات مستهلكة وتابعة إلى منافسة وحرة. هذا باب واسع وإنما يستدعي التقرب منه، الالمام بأنواع التحدي المستقبلي وطبيعته بالنسبة إلى الحضارة العربية، مثل غيرها من الحضارات الأخرى.

سادساً: في الثقافة العربية

استعملت كلمة الثقافة في اللغة العربية، ترجمة متداولة للكلمة الأوروبية «culture» للدلالة على أنواع النشاط الفكري عموماً، وأنواع السعي الأدبي والفني في مجالاتهما المتنوعة خصوصاً. وقد سبق في هذا الأمر قول قصير، في مفتتح هذه الكلمة، ولعل كلمة حضارة تكون أوفى لاشتمالها على سعي الإنسان لفهم الطبيعة واستئناسها وتسخيرها وتجميلها، وهو سعي يتكامل قوامه، تصوراً وفكراً وممارسة.

ومع هذا فإنني أستعمل كلمة الثقافة، لتدل على معنى الحضارة التي تعتبر الثقافة، بالمعنى المتخصص له، كالفكر والتصور والانفعال والتفاعل واللغة والتواصل أمراً شكَّل قدرة الإنسان على خلق الحضارة واستحداثها وإبداعها.

والثقافة شأن إنساني خالص لا يشارك الإنسان فيها حي من الأحياء في هذا الكوكب، ومن هنا، فقد كانت لكل مجموعة بشرية مهما دقت، أو جلت، ثقافتها. . . مع اختلاف درجة تلك الثقافات في قدرتها، بنية وعطاء.

كانت الثقافة العربية منذ كانت ثقافة متميزة، تمثل ذلك في العطاء الحضاري في أوليتها التاريخية من ابداعات شعوب المنطقة، ثم انها كانت لسان حضارة عالمية إنسانية، شكلت تاريخ العالم بصورة فريدة، تلك هي رسالة الإسلام. ثم كانت الاضافات العلمية الفكرية والعالمية، في مجالات الفلسفة والأدب والفنون والقانون، والتاريخ والتقويم والفلك، وفي مجالات العلوم في الكيمياء والطبيعة

والطب والصيدلة والرياضة، وفي مجالات الهندسة في الصناعات، وفي فنون العمارة، وفي الزراعة، وفي الري، وفي التعاون الخارجي وفي مجالات التجارة والملاحة... الخ.

وان أثر الثقافة العربية في الحضارة المعاصرة كبير، هو على الرغم من التعرض لذكره على استحياء من بعض المؤرخين الأجانب، فإنه إضافة نوعية إلى الحضارة البشرية، وهو أكبر من أن يذكر للفخر به، لأنه الدليل الحي على امكانية المشاركة العربية الابداعية، في مسيرة الحضارة المعاصرة. والثقافة العربية تتميز بأنها ذات لغة عالمية، فهي إلى جانب أنها لغة قومية، إلا أنها، في الوقت نفسه لغة المسلمين، الذين نزل كتابهم الكريم بها.

وحملت اللغة العربية، مثل كل اللغات، رسالة العرب الحضارية إلى العالم، أداة تعبير وتفسير، كما هي أداة تنظير وتفكير. ومن هنا كانت القدرة الإنسانية، مرتبطة باللغة، تصوراً وتعبيراً وتجاوزاً، لأن الإنسان إنما تجاوز نفسه بقدرته على الاتصال بغيره من الناس باللغة، وعلى فرز مفردات الحياة الطبيعية المادية، والفكرية، والنفسية بها.

وهكذا فإن وضع لغة أي مجتمع، من حيث قدرتها واتساعها وانتشارها أمر يتطابق مع مستوى التقدم الحضاري لذلك المجتمع، وهي اليوم إحدى اللغات العالمية المعترف بها، والمستعملة في أعمال الأمم المتحدة ومنظماتها. ولم يكن اعتبار عدد المتحدثين بها في دولها الكثيرة، هو وحده الذي زكاها دولياً، ولكن أيضاً دورها التاريخي في مجال المعرفة الإنسانية.

واللغة العربية، باعتبارها لغة العرب، هي مناط شخصيتهم الحضارية، ووعاء قيمهم الخالدة، ومستقر ابداعهم العلمي والفكري، وقوام ثقافتهم. فالحديث عن الثقافة العربية، وعن قدرتها ودورها، مرتبط ارتباطاً عضوياً، باللغة العربية، وبتنميتها، وببنيانها، وبمؤسساتها، وبعلاقاتها واشعاعها.

سابعاً: الثقافة والمستقبل

تناولنا موضوع الحضارة المعاصرة، في طبيعتها، وأدواتها، ومظاهرها، والتحديات التي تنطوي عليها، في بنائها المادي من حيث مقوماتها القائمة على الابداعات الكبيرة، في مجال الكشوف العلمية، وتطبيقاتها التقنية في مختلف مجالات الحياة الإنسانية سعياً إلى السيادة على البيئة الطبيعية، وإلى القوة الحديثة، وإلى القدرة الاقتصادية، وإلى الرفاهية الاجتماعية، على أنها في طبيعتها تقوم على فكرة المطلق

الحضاري، على عكس الحضارات التقليدية التي كانت قائمة على النسبية الحضارية أو الخصوصية الاجتماعية. فهي حضارة سوق تمتد إلى كل مكان، تبيع ثمراتها في كل حاجات الإنسان، من السلاح إلى الأدوية، إلى الملابس، إلى الأكل، إلى الشرب، إلى الترفيه، وفوق ذلك، بل ولكل ذلك، تُسَوِّق القيم والسلوك الاجتماعي للذي يتقبَّل هذه السلع ويتبناها لأنها تمثل مستوى الحياة، كما تمثلها هذه الحضارة، بما يهدد الهويات الثقافية الأخرى، التي أصبحت بفضل القدرات الذاتية لهذه الحضارة قادرة على الذيوع والانتشار، باستيعابها والتماهي معها، حتى تتحقق وحدانية الحياة، التي صنعتها، الأمر الذي جعل العالم كله قرية الكترونية.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن التعامل مع هذه الحضارة التي يعتبر المستقبل امتداداً لها، هو قدر الإنسانية، ولا يمكن لأي مجتمع بشري أن يتفادى ذلك. ومن هنا، فعلى المجتمعات النامية، أن تختار أحد الاتجاهين: الاتجاه **الأول**، هو الاستسلام المطلق لهذه الظاهرة والتماهي معها، في سلبية، والتماثل في تبعية، تستوعب قيمها، وتفقد هويتها التي هي بطاقتها الإنسانية في الحضارة.

أما الاتجاه **الثاني** فهو السعي للتكيف معها، عن طريق الابداع العلمي، مشاركة في صناعتها، أو عن طريق التأويل الاجتماعي تفادياً لآثارها. والابداع العلمي بما في ذلك التطبيق التقني له، هو طريق صناعة هذه الحضارة المعاصرة، وهو لهذا طريق المشاركة فيها، وإنتاج التقنيات المناسبة لحاجتها ولقيمها، فلا تتعرض هويته لهزات. وللابداع العلمي متطلبات تنظيمية وتخطيطية وسياسية ومالية، ومؤسسات علمية، وقدرات قيادية وتعاون عالمي.

على أنه ينبغي أن نذكر الصلة القوية والايجابية بين الابداع العلمي والتقني، وبين القدرة المالية. فإن الأمر، حتى في الدول المتقدمة يتوقف على ما يخصص للبحوث من مال، بالنسبة إلى الدخل القومي. وتتفاوت الدول في إضافاتها التقنية على حساب ما تنفقه في هذا المجال... ذلك أن القوانين العلمية، والنظريات الفنية، هي أمور تدرّسها الجامعات في كل مكان، ولكن تكلفة التطبيقات من التجارب والمخابر والمعامل هي القضية الحقيقية أمام الابداع في المجتمعات النامية، فعن طريق الابداع العلمي والتقني، يمكن أن تتم المشاركة في صناعة الحضارة بما يناسب حاجاتنا ونظمنا الاجتماعية، فضلاً عن التكيف النّدي والمتكافئ.

أما التأويل الاجتماعي، فهو التفسير السوي لبعض مظاهر الحياة الجديدة، أخذاً في الاعتبار الفوارق الزمنية لتلك المظاهر من ناحية، والحاجيات الحيوية للناس فيها من ناحية أخرى، الأمر الذي ييسّر الحياة، ويبقي على الهوية بالتعامل

الرشيد الذي لا ينطلق من المواقف السلبية، ولكن من محاولة التعاون والتفاعل في الحدود المأمونة.

ثامناً: دور الثقافة العربية

بقي بعد هذا الذي تناولناه في قضايا تتصل بالمستقبل وبتحدياته، أن نتعرف إلى دور الثقافة العربية، في تجاوز هذه التحديات أو في التكيف والتفاعل الرشيد معها.

ولكي تقوم الثقافة العربية بهذا الدور، ينبغي أن تكتمل لها القوة البنائية، والقدرة القومية، وهذا يعني أن هذه رسالة أمة لا سعي دولة، أو جهد قطر.

ان الانطلاقة الحديثة للثقافة العربية بدأت في لغتها وفي أدبها، وستظل قدراتها على البقاء، وعلى التغلب على التحديات التاريخية، وعلى استعادة دورها الحضاري، مناطة بقوتها واتساعها وتحديثها وتفاعلها.

كان قيام جامعة الدول العربية قبل نصف قرن، وفي ظروف قاسية كانت تحياها الأمة العربية تحت وطأة الاستعمار الأوروبي، إحياءً وتجسيداً، لأغلى أمنية عربية في وحدتها المصيرية. ومهما يكن من أمر، فقد ظلت الجامعة العربية في كل المواقف الصعبة والكثيرة التي مر بها الوطن العربي، رمزاً عزيزاً على وحدته، وفي اطارها القومي اتسع العمل العربي بالحوار المسؤول، ونضج بالممارسة الملتزمة، واستكملت أجهزتها التنظيمية والإدارية والفنية، في المجالات السياسية، والاقتصادية، والمالية، والثقافية، والاجتماعية، وذلك عن طريق منظماتها المتخصصة التي تعمل في مختلف الأقطار مستهدية استراتيجياتها الفنية المتخصصة في مجالات سعيها القومي، وأصبح دورها إلى جانب التنسيق القومي والتعاون الفني والمالي، في بعض الأحيان، مسانداً للمؤسسات والأجهزة القطرية مع الجامعة ومنظماتها المتخصصة. وهي في كل ذلك تجيء دعماً قومياً للأجهزة القطرية، بما يقوم لبعض مآسي التجزئة، وذلك عن طريق التنسيق والعمل العربي للجامعة وأجهزتها الفنية، ثم من خلال منظماتها المتخصصة في مختلف مجالات التنمية المعاصرة.

وهنا ينبغي الاشارة إلى الأهمية القصوى لهذه الأعمال التي تصدر عن الأمانة العامة للجامعة، وعن منظماتها المتخصصة، لأنها تتم في اطار قومي، يقوم به أعضاء تلك المنظمات التي نشأت على أسس اتفاقيات تلزم الموقعين عليها.

هذا وان العمل في بعض تلك المنظمات المتخصصة، يتم بصورة ديمقراطية متقدمة، بحيث يصبح قرار الأغلبية ملزماً لكل الأعضاء بحكم القانون. ودستور المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ونظامها الأساسي مثلاً، يؤكد أن ذلك منهج تطبيقي تقوم عليه الممارسة في كل أعمالها، في هيئاتها التشريعية والفنية وفي اجتماعاتها العامة.

تاسعاً: السياسات القومية والقطرية

حين يدور القول عن الثقافة العربية، يدور ضرورة، على المستوى القومي، وهو مستوى شامل في مجالات وتصورات وخطط وسياسات. وهذا المستوى هو الذي تتوفر فيه استراتيجيات العمل وسياساته، وتتجمع عليه القدرات، ويسود فيه الانتماء. ولكن المستوى القطري هو مستوى الحكومات العربية، التي تقوم بدورها في حدود سياساتها وقدراتها وحاجاتها.

إذا كانت الثقافة بطبيعتها نشاطاً جامعاً، وهي في هذه الحالات أكثر تلاحماً، فالمؤسسات التعليمية في الجامعات والمعاهد ومراكز البحوث والمجامع العلمية واللغوية، وتنظيمات المهنيين والفنيين والمثقفين التي تتجاوز التنظيمات القطرية، مثل اتحاد الكُتَّاب، اتحاد الصحفيين، اتحاد المحامين العرب، نقابات الأطباء العرب، اتحاد نقابات المعلمين، اتحادات العلميين في مختلف المجالات، كلها، يؤدي عملاً قوياً نافعاً للأمة في مجال التنسيق وفي التعاون المشترك في الأهداف والوسائل.

ففي بعض المجالات يلتقي القومي والقطري في النشاط التعليمي في مستوياته المختلفة. فالتعاون التلقائي والتاريخي فيه في مختلف الصور الحكومية والشعبية، يكاد لا يتوقف، سواء على مستوى الأساتذة، أو على مستوى الطلبة، وهو مجال يجد فيه العرب أنفسهم في حالة انتماء حضاري شامل ليس لخصوصية في مهنة التعليم، لأهميتها الحيوية في صنع الحياة الاجتماعية، وفي نموها، وتغييرها، ولكن لأنها تجمعهم حول هويتهم، التي تعتبر اللغة من أعمدتها الممدودة.

ومن هنا فإن النشاط القومي، في صوره المختلفة، سواء على المستوى الرسمي، كما يتمثل في الجامعة العربية ومنظماتها المتخصصة أو على المستوى الاقليمي، مثل مجلس التعاون الخليجي، وغيره، يقوم بدور أساسي في التنسيق وفي التعاون، وفي تحديد الأهداف القومية للعمل العربي، ويكون العمل فيه

موجهاً، إما إلى الأمة العربية كلها، أو إلى مجموعة جغرافية فيها. . . الأمر الذي يتجاوز العمل على المستوى القطري الذي يظل محدوداً، ومرتبطاً في اطار نظامه السياسي المحلي، وظروفه الاقتصادية والاجتماعية، ومشروعات للعمل القومي، مما يقوم به من خدمة لقضايا الهوية والتقدم الاجتماعي في اطار خططه ومشروعاته المحلية، أو في العمل على الاسهام في تنفيذ الخطط القومية.

ومن هنا، فإنه إذا كان العمل القومي، متجهاً كله إلى تأكيد الهوية الحضارية، في معناها المتكامل تقدماً علمياً واجتماعياً، وتنمية لها، فإن السعي القطري، يتكامل معه. أما العمل المباشر في المجال القومي، فإن أبرز مثل على ذلك هو المجال الثقافي، مثل التعليم والبحوث العلمية، والفنون، خدمة للثقافة القومية، في تراثها، وفي لغتها، وصيانه لها وتجديداً وتحديثاً، وتمكيناً لها من المعاصرة العلمية والتقنية التي هي هوية العصر.

عاشراً: الثقافة واللغة

اللغة، أي لغة، هي مناط الثقافة في كل معانيها، فهي التي تحيل التصور إلى فكر، تعبيراً عنه، وتحيل الفكر إلى عمل، تفسيراً له، وقد كانت اللغة أهم الاختراعات الاجتماعية التي تميز بها الإنسان، في ما تميز به من الأحياء التي تقاسمه الوجود على هذا الكوكب من حضارة، وبها تمايزت المجتمعات البشرية وتعارفت، وان الأمم والشعوب التاريخية والمعاصرة، ترجع في تكوينها إلى رابطة اللغة.

إن وظيفة اللغات تتعاظم يوماً بعد يوم، مع التقدم البشري، وفي الحضارة المعاصرة، حضارة الثورة العلمية والتقنية، حضارة الاتصال والمواصلات. يفوق دور اللغة، كل دور جوهري كان لها، على خطر ذلك الدور في التاريخ. فالكلمة الآن أكثر سيولة، وأبعد مساراً، وأوحى حركة عن طريق المواصلات الالكترونية عبر الفضاء، فهي تلف أقطار الأرض في أقل وحدات الزمن حساباً.

واللغة ليست رموزاً، ومواصفات فنية وحسب، ولكنها في الأساس منهج فكر وطريقة نظر، وأسلوب تصور. هي رؤية متكاملة تحدُّها خبرة حضارية منفردة، ويرفدها تكوين نفسي مميز، فهي تجارب وخبرة، وبصيرة، وفلسفة لأهلها(٧).

---

(٧) محيي الدين صابر، **قضايا الثقافة العربية المعاصرة**، ط ٢ (صيدا؛ بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٨٧)، ص ٢٨ و١٠٥.

واللغة هي المدخل المشروع إلى الحضارة المعاصرة التي بابها العلم والمعرفة. ولتحقيق ذلك، فإن اللغة العربية يجب أن تكون لغة علم عربية، وان الطريق إلى هذا هو تحديثها، ودعم طاقاتها التعبيرية، للاستجابة لمتطلبات العصر، في اطار تعريب مقومات الحضارة المعاصرة ومظاهرها، بتعظيم القدرة العربية الاجتماعية.

وليس صحيحاً ما يسود من قول قوامه أن العلم لا وطن له، فإذا كان للعلماء وطن جغرافي، فإن للعلم وطناً فكرياً، وهذا الوطن العلمي هو اللغة، فإن اللغة تتملَّك كل فكر يدخل إليها، وتطبيقات هذا في الواقع المعاش، وفي التاريخ كثيرة. فنحن اليوم نجد صعوبة في تدريس بعض العلوم كالطب باللغة العربية، في الجامعات العربية، لماذا؟ لأن الطب بالنسبة إلى منطقتنا أصبح وطنه اللغة الانكليزية، وفي بلاد أخرى اللغة الفرنسية، أو الروسية، والذين قرأوا التاريخ الحضاري يعرفون، أن كثيراً من العلوم وفي مقدمتها الطب، كانت تعتبر علماً عربياً، وظلت كتب الطب العربية، تدرّس في الجامعات الأوروبية، قبل أن تعجم لغته. وبهذه المناسبة، فلعله من الخير أن نذكر بأن الطب بدأت دراسته في العشرينيات من القرن الماضي في كلية الطب بالقصر العيني في مصر باللغة العربية، فترة تقرب من ستين عاماً، حتى احتلّ الانكليز مصر، في الثمانينيات من ذلك القرن، فتحوّلت دراسة الطب من العربية إلى الانكليزية. وكذلك يقال في القرن الماضي عن المهندسخانه التي كانت تدرّس بالعربية، وخرَّجت كبار المهندسين الذين عملوا على تحديث الحياة المصرية، وانشاء الأساطيل والمصانع. وقد بدأت الجامعة الاميركية نشاطها في بيروت باللغة العربية. . . وانه لمثل مشرُف ضربته سوريا، فقامت الدراسة العليا فيها بالدراسات باللغة العربية منذ سبعين عاماً، وخرَّجت نوابغ عالميين من الأطباء والمهندسين أثبتوا قدرة اللغة العربية ومرونتها البنيوية في التعبير، مثل الترجمة اللسانية المباشرة للمصطلح الأجنبي، أو الاشتقاق، مثل ترجمة المصطلح في سياقها الدلالي في العربية، ومثل اشتقاق اسم الآلة مِبذَر من بَذَر، أو المجاز، وهو ترجمة المصطلح وتحميله معنىً جديداً، مثل الطيارة التي تدل على السريع الشديد، لتدل على الطيران أو النحت، وترجمة المصطلح بكلمة تُنتزع من كلمتين، مثل كهرو حراري، والتركيب المزجي، كترجمة المصطلح بكلمتين مستقلتين متجاورتين، مثل لاسلكي. وهناك أسلوب الاقتراض التعريبي، وهو باب واسع.

ولعل الطريف أن نذكر أن شيخ انتاديوب، وكان زميلي في الدراسة في معهد الاتروبولوجي في باريس، وكنا الطالبين الافريقيين الوحيدين حينذاك، قد قام بترجمة نظرية انشتاين إلى لغة الوولف، وهي اللغة الافريقية المنتشرة في

السنغال، ليبرهن على أن كل لغة قادرة على التعبير، لأن ذلك سبب وجودها.

مثل آخر من التاريخ أن كثيرين من المقامات العالية في الفكر والأدب العربي، هم من جنسيات جغرافية غير عربية، ولعل من أبرزهم الجاحظ، سيد الكاتبين، وإمام المنشئين، فهو كما يبدو من لقبه افريقي، وعلى التحديد، من شرق افريقيا، من قبيلة البانتو. ومن الأمثلة لهذه الفكرة أن عالماً مثل الخيّام كتب باللغة العربية في الحكمة والفلك وعدّ من أهلهما، أما حين أراد أن يعبر عن آرائه الاجتماعية، رأى لسبب أو لآخر أن يكتبها باللغة الفرنسية، وقد اشتهر في رباعياته أنه شاعر فارسي، وهو عندنا عالم عربي. وهكذا من الأمثلة المعاصرة، الكُتَّاب الأفارقة، والآسيويون الذي سلبهم الاستعمار لغاتهم وفرض عليهم لغته، فمنهم الشعراء والكُتَّاب، ومنهم من تلقى الجوائز العالمية، ولكن إنتاجهم لا صلة له بالتراث الافريقي. والجنسية الجغرافية غير الجنسية الفكرية، وتوضيحاً لهذا، فالأوروبيون أنفسهم حين يكتبون عن الأدب الذي ينشئه غير أهل اللغة يعبرون عنه بأنه أدب أوروبي من وراء البحار.

ولا بد من أن كثيرين فكروا في عشرات الآلاف أو مئاتها من البحوث التي كتبها المبعوثون العرب للحصول على درجات الدراسات العليا، من الجامعات الأوروبية منذ القرن الماضي، ليس للثقافة العربية فيها شيء إلا ما ترجم منها، وهو قليل القليل. وقد بدأ العمل على جمع تلك الأعمال من الجامعات الأوروبية المختلفة، وفهرستها، كمرحلة أولى، ثم السعي إلى اقرار مبدأ ضرورة ترجمة الرسائل العلمية إلى اللغة العربية، حتى يتم الاعتراف بشهاداتها، وتشجيع العلماء في هذا الأمر.

حادي عشر: اللغة العربية المعاصرة

في قول قصير مضى، أن باب المعاصرة، بكل انجازاتها العلمية والفنية، هو العلم، وأن اللغة هي وطن ذلك العلم، ومن هنا فلا بد من استرجاع قدرة اللغة العربية ـ لتكون كما كانت ـ لغة العلم. ويأتي في مقدمة ذلك كله أن تستوعب العربية كل المصطلحات العلمية والتقنية، وفي هذا المجال ينبغي أن نفرق بين شيئين: مجرد ترجمة المصطلح إلى اللغة العربية، وبين توحيد تلك الترجمة. وهذه مشكلة، من أسبابها، سعة اللغة نفسها من ناحية، وتعدد منابت الترجمة القطرية من ناحية أخرى، الأمر الذي يحول دون قيام علم عربي ذي مصطلح واحد، فكل فكرة أو قانون علمي قانون، لا بد من أن يكون له اسم واحد، مثل أي إنسان لا

يمكن أن نعطيه أكثر من اسم واحد في بطاقته.

وقد قام جهاز قديم في الجامعة العربية، لتنسيق التعريب، ومقره ما يزال في مدينة الرباط، ثم التحق بالمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم منذ انشائها عام ١٩٧٠، وقد استطاع عن طريق مؤتمرات التعريب التي يعقدها دورياً كل ثلاث سنوات، أن يوحد نحو نصف مليون مصطلح للعلوم الطبيعية والإنسانية، وطبعت مجلدات باسم معجم المصطلحات الموحد، باللغات العربية والانكليزية والفرنسية. كذلك فإن المنظمة العربية للمواصفات والمقاييس، وهي من المنظمات المتخصصة في الجامعة العربية، قامت بدور نافع في هذا المقام، وقد اعتمدت في سعيها على التعاون مع الأجهزة والمؤسسات الثقافية ذات التنظيم والوظيفة القومية، مثل المجامع العربية للغة، واتحاد المجامع، واتحاد الجامعات العربية، إلى جانب إدارات المواصفات والمقاييس في الحكومات العربية، والهيئات والمنظمات القومية المهنية، كاتحاد المهندسين والأطباء والمعلمين المتخصصين في فروع المعرفة العلمية.

كذلك فقد قام على المستوى القومي، سعي منسق لتحقيق ذلك من خلال الاستراتيجيات القطاعية التي بدأت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم باستخدامها منذ اثني عشر عاماً، في استراتيجية التربية العربية، والاستراتيجيا العربية لمحو الأمية، وتعليم الكبار، والخطة الشاملة للثقافة العربية التي ترجمت إلى اللغات الانكليزية والفرنسية والاسبانية، واستراتيجية العلوم، والتقانة، وهي تهدف كلها إلى تعميم التعليم، وتنمية الثقافة، واستنبات العلم في اللغة العربية، وتوطين التقانة قومياً. وفي هذا المجال قد يكون من تمام القول، الاشارة إلى بعض السعي القومي لتمكين الثقافة العربية من الابداع العلمي التقني، مشاركة في صناعة الحضارة المعاصرة، وتغلباً على تحدياتها للمتخلفين عن ركبها، المشترين مظاهرها، العاجزين عن تملك جسدها.

ثاني عشر: قومية المعرفة

طرحت هذه الفكرة التي تقوم على وحدة القدرة العربية، بشراً ومالاً، وأنه من خلال تنظيم إداري وفني من خلال المنظمة القومية المتخصصة، تقوم الثروة العربية المالية، بصناعة الثروة البشرية وتأهيلها، لأنها هي الثروة القومية الدائمة التي تصنع الحضارة العربية وتصونها، والثروة المالية قدرة سائلة تذهب وتجيء، وتنقص وتزيد. ثم هي إلى جانب ذلك قوة قطرية.

وعن طريق إقامة صناديق يمكن أن يتحقق تعميم التعليم الأساسي

للمستحقين من الأطفال. وقد أقر مؤتمر القمة العربية عام ١٩٨٠ تفاصيل هذه الفكرة. كذلك يمكن أن يكون لها دور في التأمين الثقافي، وخصوصاً في انشاء صناعات ثقافية قومية، مثل مصانع الأوراق وأدوات الطباعة والنشر، وفي تنمية اللغة العربية ونشرها بين أبنائها في المهاجر، والتعاون مع أقسام اللغة العربية في الجامعات العلمية، وتقديم المنح الدراسية المجزية للدارسين الأجانب، ودعم الأجهزة القومية العاملة في مجالات التعريب من اللغات الأجنبية، في عمليات التعجيم، بنقل الإنتاج العربي إلى اللغات الأجنبية.

والواقع أن هناك ممارسة عربية قائمة في هذا الشأن تلقائياً بين الأقطار العربية، سواء في مجال التعليم بصفة خاصة، أو في المجالات الثقافية والعلمية الأخرى، ولكنها تتسم بأنها فردية، ومبادرات شخصية. والاتجاه الآن هو إلى تقنين ذلك وردها إلى وسيلة قومية في هذا المجال الحيوي في بناء الثقافة والقدرة العربيتين.

ثالث عشر: التعريب اللساني والاجتماعي

التعريب اللساني هو السبيل، من دون بديل لتملك المعرفة، وانشاء علم عربي، وكل الذي يقال عن قلة المراجع العلمية العربية دعاوي تبريرية لا تصمد للنظر، فمن المسؤول عن هذا؟ وكيف نكتب المراجع العلمية بالعربية، ونحن لا ندرس العلم بالعربية؟ ولم تحتكر لغة من اللغات العلم، إلا إذا استنبتته في كيانها. لقد رأيت في آسيا السوفياتية قبل ثلاثين عاماً، جامعات تُدرّس فيها العلوم كلها بلغات قيل لنا حينئذ إنها لم تكن مكتوبة قبل عشرين عاماً، ولدينا في قطر كسوريا مثل حي لدراسة العلم في جامعاتها الزاهرة ذات السمعة العالمية، باللغة العربية، منذ نشأت. ولو كنا نستعمل التعريب اللساني في العلم، كما نستعمل التعريب الاجتماعي في الحياة، في ما يتصل بممارساتنا في اللبس والطعام والشراب، وفي الاقبال على المستورد من السلع، لكان الوضع مختلفاً.

لقد أدرك الدارسون هذه الظاهرة. إن الموضوع هو أن هيئات التدريس الجامعي، درست هذه العلوم بلغات غير اللغة العربية، وخصوصاً في الخارج. ومن ناحية أخرى، فإن هناك ضعفاً بيّناً في تدريس اللغة العربية في التعليم العام، وخصوصاً بعد تشعيب المناهج في المرحلة الثانوية، إلى قسم أدبي، وقسم علمي. فالذين يدرسون العلم يتحللون من اللغة العربية، نحوها وصرفها وبلاغتها، وحفظ نصوصها الجاهلية والإسلامية والعباسية.

يضاف إلى هذا أن تدريس العلوم باللغات التي درسوا بها، أيسر لهم. وهو في الوقت نفسه يعطيهم امتيازاً ليس لمعرفة المادة، ولكن لمعرفة اللغة الأجنبية، التي تساوي المادة نفسها أهمية اجتماعية وتفرداً شخصياً.

ومن هنا فقد بدأت فكرة جامعة العرب، التي هي أحد مشروعات الدراسات الجامعية التابعة للمنظمة العربية ومقرها دمشق، وفكرتها الأساسية هي أن تعريب العلم لا بد من أن يبدأ باعداد هيئة تدريس قادرة على أن تدرّس باللغة العربية. وجامعة العرب، جامعة قومية للدراسات العليا، في كل فروع العلوم، البحثية والتطبيقية. ويمكن أن تقوم كلياتها المتخصصة في الأقطار العربية المختلفة بحسب امكاناتها في تدريس العلوم بالعربية. فهناك أقطار تم فيها تعريب بعض العلوم، كالزراعة، والهندسة، والصيدلة، والطب. وهناك بلد كسوريا تدرس فيها كل هذه العلوم منذ عقود من السنين بالعربية، ففيها خبرة تجريبية، وفيها مراجع.

على أن هؤلاء الخريجين الذين تعدهم جامعة العرب ينبغي أن يوفدوا لمدة عامين، إلى بعض البلدان الأجنبية لدراسة لغاتها الحية، والتعرف إلى المراجع التي تتصل بدراساتهم على أن يعطوا كذلك الفرصة للمشاركة في المؤتمرات الدولية في تخصصاتهم.

فالدعوة إلى علم عربي، يستنبت في اللغة العربية، ليست دعوة إلى الانعزال، ولا التعصب القومي، وإنما هي دعوة إلى التفتح، والتفاعل، وتوسيع وعاء العلم، ولتمكين البشرية من المشاركة، والعطاء حتى لا تكون سلعة من السلع الاستهلاكية التي تعرض علينا. وإن إعراضنا عن التعريب العلمي، هو موقف من مواقف التبعية الفكرية، لا تسمح به قدرة اللغة العربية أو قدرة الإنسان العربي[٨].

خلاصة

إن موضوع الثقافة العربية، وتحديات المستقبل، موضوع واسع ومتنوع. فالثقافة العربية، وقضاياها البنيوية والاجتماعية، والمستقبل وطبيعته وتحدياته لنفسه، وللعالم، هي تحديات تبدأ بالاسهام في صناعته والتكييف مع ضروراته، حفاظاً على الهويات والخصوصيات الثقافية، لأن حضارة المستقبل الذي هو امتداد للتقدم الاجتماعي والسياسي، وخصوصاً العلمي والتقني، الذي بدأ من عصر النهضة

(٨) المصدر نفسه.

الأوروبية، في ثورات متتابعة، بلغت الثورة الثالثة التي نعيشها، والتي تجاوزت الكوكب الأرضي، وتجولت بين الكواكب، ومضت في طبيعتها العالمية، ذات النزعة النمطية في توحيد المجتمعات الإنسانية فكراً وسلوكاً، بما أبدعت من وسائل المواصلات والاتصالات، حتى أصبح العالم كله قرية الكترونية، ولم يعد أمام العالم سوى أمرين: إما الانعزال، والحياة في المتاحف، وإما التماهي، والاستلاب والتبعية.

والوسيلة الوحيدة للتغلب على هذه التحديات هو الاسهام والمشاركة والعمل على تملك حقيقة هذه الحضارة، وحقيقتها هي العلم والتقنية. وهذا لا يتم بالنسبة إلى العرب، إلا من خلال تحريك قدراتهم القومية وانشاء علم عربي، بتطوير لغتهم ونحديثها ليكون وطنهم وطناً للعلم والتقنية. هذا إلى جانب خطة واستراتيجيا متكاملة للتقدم الاجتماعي والسياسي، والتفتح العالمي، والتعاون الدولي، بما يمكن الأمة العربية من الاسهام الفعال في صناعة الحضارة، وابتداع التقانة المناسبة، في اطار هويتها، ليس تعصباً، ولكن تنويعاً للوحدة الحضارية، بالمشاركة الواسعة للثقافات الإنسانية.

ولقد تعرضت هذه الكلمة لبعض المشروعات القومية في المجال الثقافي، في هذا الاطار.

ولعل هذه تحية متواضعة في تكريم رجل عربي ذي قامة علمية ونضالية وقومية، وذي عطاء لأجيال من العلماء والمناضلين العرب، هو **الدكتور العالم القومي الرائد قسطنطين زريق أمدَّ الله في أيامه مثلاً للفكر والعطاء.**

خاتمة

قسطنطين زريق(*)

أشكر للصديقين الكريمين: للدكتور خير الدين حسيب الذي أشرف على نشر هذا الكتاب، ولمحرره الدكتور أنيس صايغ، تكرمهما بإتاحة المجال لي لأضمّنه كلمة قبل أن يُغلق بابه وتختتم صفحاته.

والواقع أنه لم يكن يصح أن يحصل هذا الاختتام من دون أن أتوجه بعميق الشكر والتقدير للذين شرفوني بإهداء هذا الكتاب إليّ، وهم زمنياً: النادي الثقافي العربي في بيروت بشخص رئيسه السابق نائب بيروت السيد محمد قباني الذي اقترح هذا المشروع؛ ومركز دراسات الوحدة العربية بشخص مديره العام الدكتور خير الدين حسيب الذي احتضن هذه الفكرة منذ نشوئها وجهد بهمته المعروفة في تنفيذها؛ ومؤسسة عبد الحميد شومان بشخص رئيس مجلس إدارتها السيد عبد المجيد شومان ومديرها العام الدكتور أسعد عبد الرحمن، التي رعت هذا المشروع بالدعم المعنوي والمادي؛ والدكتور أنيس صايغ الذي تولى جمع مادة الكتاب وتحريرها؛ والأساتذة الكرام الذين وضعوا فصوله وأثروا محتوياته بأبحاثهم وتحليلاتهم؛ وقسم التحرير في مركز دراسات الوحدة العربية، الذي التزم في إخراجه العناية والدقة اللتين تعودناهما في جميع منشورات هذا المركز المتميز. فإلى هؤلاء كافة وإلى المؤسسات والأشخاص الذين أسهموا بتشريفي بهذه الوسيلة أو بغيرها، وإلى جميع من أفادوني في حياتي بالعون الفكري أو العملي - وما أكثرهم! - أتقدم بخالص الامتنان والعرفان وصادق الفخر والاعتزاز.

وكان من حسن حظي أن خُصّ هذا الكتاب بموضوع خطير من موضوعات

(*) تربوي ومفكر قومي عربي.

حياتنا العربية الراهنة، لما له من وثيق الاتصال بتراثنا الماضي وتخبطاتنا الحاضرة وتطلعاتنا إلى المستقبل. وليس هذا فحسب، فإن هذا الشأن لازمني خلال حياتي الفكرية كلّها، كما يبدو من أوائل مساهماتي في الحديث الذي ألقيته في دار الكتب الوطنية في حلب بعنوان «خذلان المثقفين»[1] ونشر في مجلة **الحديث**[2]، وفي ما تبعه من كتب أو مقالات حيث كثر رجوعي إلى شؤون الثقافة أو الفكر أو من يندرج في نطاقيهما.

ولئن كان توجهي في الأغلب نحو «المفكر» وواجباته في الواقع العربي، فلم يكن هذا التوجه بعيداً عن «المثقف» وما يتعلّق به من الشؤون الفردية أو القومية أو العالمية. والواقع أن «المفكر» و«المثقف» مفهومان متقاربان، ومتبادلان في أذهان كثير من الناس وهما، على أي حال، يشتركان في خصائص رئيسية ثلاث: **أولاها** قدر معين من المعرفة المكتسبة، **وثانيتها** نهج عقلاني محدد في هذا الاكتساب، **وثالثتها** اهتمام بقضايا المجتمع الوطني أو القومي أو العالمي الإنساني، والتزام لمواقفه منها. ومن لا يتحلى بهذه الميزات الثلاث لا يستحق هذا اللقب أو ذاك، وهذا معروف ومقبول من حيث المعرفة والنهج، ويبقى مختلف عليه بشأن الاهتمام أو الالتزام المجتمعي الذي يدخل عندنا في صلب كل من هذين المفهومين. فقد يمتلك أحدنا المعرفة والنهج من دون أن يتفاعل مع محيطه، كالطبيب أو المهندس أو القانوني أو غيرهم من الأشخاص الذين حصّلوا اختصاصاتهم بالتعلم والتدرب ثم حصروا أنفسهم فيها. فهم في أفضل الحالات علماء محققين وفي أدناها مهنيين تقنيين، ولكنهم لا يرتفعون إلى مراتب «المفكرين» أو «المثقفين». أما الفرق بين هاتين المرتبتين، فلعله، بوجه عام، في اتساع اهتمامات «المثقف» إلى المجاري والانجازات الحضارية السالفة والراهنة، في حين يميل نظر «المفكر» إلى النهج ويبقى متعلقاً به وواضعاً إياه في مقدم أولوياته.

ومهما يكن من أمر، فإن الصفات والواجبات التي سنتعرض لها في هذه الكلمة تنطبق على الإنسان المعني في هذا الكتاب، مثقفاً دعوناه أو مفكراً. والتساؤل الأساسي الذي يشغلنا هو: هل يقوم هذا الإنسان بوظيفته الحقيقية ويسمر إلى مستوى المسؤولية المنوطة به.

---

(١) انظر: **الأعمال الفكرية العامة للدكتور قسطنطين زريق**، ٤ مج (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، مج ٤، ص ١٥ ـ ١٩.

(٢) **الحديث**، السنة ٢٣، العدد ٣ (آذار/مارس ١٩٤٩)، ص ١٨٩ ـ ١٩٨.

لست أبغي ـ ولا هو من حقي ـ أن أضيف فصلاً آخر إلى الفصول الممتعة التي يحتويها هذا الكتاب والتي عالجت مختلف جوانب الموضوع بما يتميز به واضعوها من اطلاع واسع ودقة في البحث والتحليل. وبالإضافة إلى هذا، أجدني، وأنا أدوّن هذه الكلمة في لحظة رهيبة، أجابه القضية الخطيرة التي بين أيدينا مجابهة شخصية مباشرة، وأشعر بدافع قوي إلى الخروج مما دعوت إليه وحاولت ممارسته طيلة حياتي، أي سلوك النهج العقلاني الباحث عن الأسباب القريبة والبعيدة، والتمسك بالشروط العلمية الصارمة، وابتغاء نتائج يرضى عنها منطق العقل ـ الخروج من هذا إلى حيز الإيمان المتغلغل في النفس والضمير المحاسب لها، فأطلق ما يخالجها من قلق وارتهاب بشكل نداء إلى مثقفي مجتمعنا العربي، ليجهدوا في أداء مهمتهم عن طريق التغير الايجابي والتجاوز النوعي الذي يحدثونه في نفوسهم أولاً، وفي مجتمعهم تالياً.

لا جدال في العوائق الهائلة، في عالم اليوم، وفي مجتمعنا العربي بخاصة، القائمة في وجه هذه المهمة. فالعالم البشري يجوز في هذه الأيام أزمة واسعة عميقة، بل أزمات متنوعة معقدة، لا مجال لعرضها في هذه الكلمة إلا بالقول إنها تنطوي على قيم تختلف عن ـ بل تناقض ـ القيم التي يُفرض في المثقف أن يتبناها ويرعاها. فما فتئت السلطات النافذة تقدم القوة على المبدأ، وتسخّر مصالح الغير لتوطيد مصالحها وإرضاء شهواتها، وتغذي في شعوبها قيم الاستهلاك المادي والشره الكمّي وحبّ السيطرة والعظمة الزائفة. إن هذه التيارات العاصفة في عصرنا هذا تناقض الدعوات التي يجدر بالمثقف أن ينادي بها ويدافع عنها، وتقيم حدوداً قاصرة وسدوداً قاصرة من دون تحقيق مهمته على وجهها الصحيح، بل إنها تطغى على هذه المهمة فتعطلها أو تفسدها. وينطبق هذا، بدرجات متفاوتة، على مجتمعات اليوم قاطبة، «المتقدمة» منها و«المتخلفة»، ويكاد أن يكون الصفة الغالبة لِ «روح العصر».

ومن الطبيعي أن تتفاقم هذه المساوئ في المجتمعات المتخلفة، ومنها مجتمعنا العربي الذي ظل قروناً طويلة خاضعاً لحكم متفسخ مهلهل (العثماني)، ثم لحكم استئثاري استعماري (حكم الدول الغربية)، ولم تتح له خبرة كافية في خوض معارك السيادة والنهوض. وقد عرض له، كما عرض لأمثاله من الشعوب، في عهودها «الوطنية» وبعد نيلها استقلالها الخارجي، أن وقعت تحت حكم أنظمة قاسرة متعسفة وضعت له قيوداً وحدوداً تفوق بشدتها وبشاعتها قيود المستعمر السالفة. فباسم «الحرية»، أو مقاومة العدو المغتصب، أو «التقدم»، أو صنع المصير، أو غيرها من الشعارات، أخذت هذه الأنظمة تمتص حيوية شعوبها

وتفرض عليها الخضوع والخنوع. فغدا صعباً على المثقف، بأسلحته وموارده المحدودة، أن يتصدى لمهمته الأصيلة، فطفق ينساق أو يساق، بضغوط ترغيبية أو ترهيبية، إلى الغرق في لجج الجماهير، أو أن يصبح هو ذاته أداة في عملية الإغراق والوقوف في أي توجه انقاذي معاكس.

وإذ نتأمل هذه الخسارة المتزايدة والأخطار المتضخمة، ننجرف في أحيان كثيرة إلى ظلم المثقف ومطالبته بما لا يسمح به واقعه وواقع مجتمعه. ولذا يجدر بنا في هذه الأوقات العسيرة أن نتجنب الأحكام المطلقة وأن نقدّر تقديراً متزناً منصفاً ما تحمّله بعض مثقفينا في نصرة المبادئ الصحيحة من مشاق وتعديات مرهقة، سجناً وتعذيباً، أو عزلاً ونفياً، أو محقاً واهلاكاً. يجدر بنا أن نذكر هذه التضحيات ونضعها موضعها الصحيح لنهتدي بها وتهتدي الأجيال التالية في التغلب على العقبات والردّ على التحديات.

كل هذا يجب أن يؤخذ بالاعتبار، ولكن يظل السؤال قائماً ويظل دويّه مرتفعاً ومنتشراً: هل يؤدي المثقفون العرب وظيفتهم بالقدر المطلوب وعلى المستوى المنشود؟ في يقيني أن الجواب عن هذا السؤال يقع في خانة السلب لا الايجاب، وينزل بمثقفينا ـ وأنا من جملتهم ـ حكماً صارماً يدانون به اليوم وغداً.

لا يُطلب من كل مثقف أن يكون بطلاً فدائياً. ولكن لو أننا قابلنا ما قدمه المثقفون العرب من أعمال البطولة والفداء بما قدمه فريق من مواطنيهم هم أدنى منهم علماً وأقل تكلفة وديناً لشعبهم، وبما قام به مثقفو بعض الشعوب الأخرى، لوجدنا أن كفة هؤلاء وأولئك ترجح على كفتهم، وأن مثقفينا مدعوون إلى ما هو أوفر وأجدى من هذا النوع من البذل والعطاء ليستحقوا رضى الحاضر وذكر التاريخ.

وإنما ثمة نوع آخر من البطولة يتجلى في الممارسة اليومية وفي مختلف مجالات الفكر والعمل. وإن تكن هذه البطولة في أكثر الأحوال خفية أو أقل لمعاناً من البطولة الفدائية، فهي مطلوبة مثلها ـ أو بالأحرى أكثر منها ـ لتدخل في نسيج الحياة العامة، وليتميز بها المثقفون، على الأقل، لقاء ما نالوه من مجتمعهم من فرص التعلم والتثقف.

إن الواجبات التي تُلقي على عاتق المثقف التزامها تقع، كغيرها من الالتزامات، في ميداني **المقاومة والقيادة**. فلنبدأ بالأولى، ولنذكر بعض ما تشمل:

أ ـ المشاركة في مقاومة المستعمر والمحتل المغتصب، والتضحية في هذا

السبيل، إن لم يكن ببذل الحياة، فعلى الأقل بالتوعية والإرشاد والدفاع.

ب ـ المشاركة في مقاومة المسيطر الظالم في المجتمع العربي ذاته، حاكماً متجبراً كان، أو سياسياً متلاعباً، أو مالياً مستغلاً، أو وجيهاً محتالاً، أو أياً غيرهم من المعتدين على أبناء «الشعب» (الذي لم يعد مع الأسف شعباً حقيقياً فاعلاً، بل أصبح جمهوراً مدفوعاً أو رعية مشلولة مسيّرة).

ولكن هذين النوعين الرئيسيين من أنواع مقاومة الغير، وفروعهما المندرجة تحتهما أو بجانبهما، ليست الوحيدة أو الأهم مما يطلب من المثقف. وهو، من جهته، لا يستحقها أو يحصّلها إلا بقدر ما يبذل في «مقاومة الذات». فمن لا يتحرر من نقائصه أولاً يعجز عن تحرير الآخرين أو توليد طاقتهم على التحرر، إذ «فاقد الشيء لا يعطيه». ومن صنوف هذه المقاومة الذاتية:

أ ـ مقاومة الوهم الذي يدفع بالمرء إلى استسهال طريق الحقيقة، ويغرقه في خضم الاستسلام المريح والرضى الزائف.

ب ـ مقاومة إيثار الذات الذي يصدر عن نزعات النفس البدائية، والاحساس المرهف بوجود الآخرين والغيرة على حقوقهم ومطالبهم.

ج ـ مقاومة الخداع والانخداع، وتوخي الصدق ـ وما أهم الصدق! ـ في الفكر والقول والعمل.

د ـ مقاومة الجهل والضلال، والتلهف إلى اكتساب المعرفة الصحيحة وزيادتها.

هـ ـ مقاومة التكابر والاستعلاء، والإقبال على التعايش والتعاون مع الآخرين.

و ـ مقاومة التسيّب والانفلاش، وتوخي الانتظام والانضباط.

ز ـ مقاومة «الغربة» عن المجتمع والارتماء في أحضان الإحباط والضياع، وحث الآخرين على الانتماء والاندماج والمشاركة.

ترى لماذا نعتز بمقاومة العدو المغتصب ونرفع الألوية ونبذل لها الاعجاب والثناء ونهيء أسباب الإعداد والإمداد في حين أنّا نهمل تقصي المقاومة الذاتية الداخلية وتعضيدها بمثل تلك الأسباب والسعي إلى تغذيتها ونشرها؟ أيكون هذا لأن تلك تختطف الأنظار بإشراقها ولمعانها مع أنها في الحقيقة «جهاد أصغر» بالنسبة إلى الجهاد الأكبر: جهاد النفس. ان هذا الجهاد لا يقتصر على العطاء الأقصى بين

حين وآخر، بل يُستدعى في كل قول أو فكر أو عمل ويسري في الحياة كلها ويكوّن لها طابعها ومميزها، سواء ظهر جلياً أو ظل خافياً في الجذور والأعماق.

وإذ يمارس المثقف هذه **المقاومة** بوجوهها الخارجية والداخلية، يتأهل لفاعليته في ميدانه الثاني (أو للوجه الآخر من العملة نفسها) وهو **القيادة**. ولسنا نعني بالقيادة احتلال مركز عالٍ من مراكز السلطة أو التمتع بصنوف الغنى أو الوجاهة، وإنما نعني الارتفاع إلى مقام «المثل» أو «النموذج» الذي بوجوده وحضوره فحسب يحصل التغير والاصلاح والتميز. إن جماهير الشعوب تتأثر بالنموذج الحي المرسوم أمامها، تصلح بصلاحه وتفسد بفساده، تنقاد إلى القيم التي يمثلها، سواء كانت صالحة أو فاسدة، وتحاول تطبيقها وتعزيزها في مجتمعاتها. فإذا أردنا اليوم أن نقدر أثر المثقفين في مجتمعنا ونوع هذا الأثر، فلنتأمل النماذج التي يمثلونها والقيم التي يجسدونها، ولنعمد بجد إلى استئصال السيئ المفسد منها، وإلى تعزيز الحسن الصالح قدراً محدوداً بعد قدر ودرجة إثر درجة.

بين المؤسسات التي ينتمي إليها ويتعزز بها المثقفون، مؤسسة فريدة يقتضي ان تنال عناية خاصة من السلطات والشعوب، أعني بها المؤسسة التربوية، وبصفة خاصة الجامعات وغيرها من معاهد التعليم العالي أو البحث العلمي. فهي الموكلة بتثقيف الشبان (ذكوراً وإناثاً)، وبتزويد المجتمع بالمعرفة الصحيحة المتطورة وبالقيم السليمة. وليس معنى هذا أن الجامعات تنفرد بهذا التثقيف وبإعداد وسائله، وأن لا إعداد خارجها، وإنما يعني أن الجامعات هي المراكز الأولى المعَدّة للعمل التثقيفي، تعليماً وإغناءً وإشعاعاً.

إن الجامعات وغيرها من معاهد التعليم العالي تجوز اليوم أزمة عاتية، بل محنة قاسية، من أهم وجوهها شكوك الرأي العام، بل شكوك المنتمين إليها أنفسهم في صحة دورها التثقفي وقدره. حتى الذين يقرون بجدوى خدماتها التعليمية (نقل المعرفة) أو العلمية (زيادة المعرفة) ـ وهم قلة ـ فهم يرتابون ـ وكثيراً ما ينكرون ـ أثرها التثقيفي في توسيع آفاق الطالب العقلية، وإيقاظ وعيه الوطني والعالمي، وإثارة اهتماماته بالشؤون الحضارية.

لقد أنشئت في المجتمع العربي منذ أوائل القرن الماضي، وبخاصة في السنوات الأخيرة، بعد استقلال دوله وتحريها سبل النهضة والتقدم (أو «النمو» في المصطلح الدولي المعاصر)، جامعات ومعاهد عليا تقارب المائة والخمسين عدّاً أو تزيد، وتشمل عشرات الألوف من الأساتذة والمدرسين والإداريين ومئات الألوف (إن لم نقل الملايين) من الطلاب، وتحتل أبنية، وتمتلك تجهيزات، وتستأثر بقسط

غير ضئيل من موارد الحكومات والشعوب. فإذا توجهنا بالسؤال نفسه إلى الرأي العام العربي ـ أو إلى الأساتذة والطلاب أنفسهم ـ لجاءنا النفي غالباً على الايجاب والنقد متجاوزاً للرضى والتقدير. ان التقدير ينصبّ في الدرجة الأولى على «الكم»، أي تهيئة الأعداد الهائلة من الشبان الذين فتحت لهم أبواب التعليم العالي، وفرص التهيؤ لممارسة المهن المعرفية التطبيقية والتمتع بعوائد هذه الممارسة. أما النقد فيدور أكثره حول «الكيف»، أي حول تحرير العقول تحريراً جوهرياً وتزويدها بالقدرة على التعلم الذاتي، ولدى فئات معينة، على الاسهام في تنمية المعرفة بوسائل البحث والتحري العلمي. وإذا كانت الجامعات العربية قد أخفقت حتى الآن في حيازة القدرة على تنمية عقول طلابها بشكل جذري وفي معالجة عللها في الصميم، فإنها إلى ترقية نفوسهم وإيقاظ ضمائرهم أبعد وأضعف، وبالتالي فإن حظها من التثقيف العادل والشامل لا يزال ضئيلاً وداعياً إلى الارتياب والخشية. فمن يهمه إحياء الثقافة العربية أو يقلقه حاضرها المجدب ومستقبلها المرتبك، فليعمل في إصلاح المؤسسة الجامعية العربية لأنها أغزر مورد لتفعيل الثقافة العربية المقبلة وإثرائها أو لتعطيلها وإفقارها.

كيف ستكون ردود زملائي من المثقفين العرب على هذه **الكلمة ـ النداء**؟ لست أخدع نفسي فأتصور أنها ستلقى القبول أو الرضى. ففريق منهم سيتهمني بالسذاجة لإيلائي الثقافة هذا القدر الكبير من الاعتبار والاهتمام، بينما هي لا تعدو ان تكون ظاهرة من ظواهر حياة المجتمع، أو أداة بأيدي طبقاته تختلف باختلافها، وتعبّر عن مصالحها. فالقوى المؤثرة حقاً عندهم هي أصحاب السلطة والنفوذ أو المال، أو الجمهور الموقظ المندفع، المحرك للتاريخ والمخترق أبواب المستقبل. وآخرون سيجدون في هذه الكلمة ضروباً من المثالية المجردة المتعالية السارحة في أجواء الخيال. وغيرهم لن يكترثوا بها لأنهم نزلوا إلى السوق يبيعون ويشترون، تشغلهم هموم المال أو الجاه، معرضين عن صوت الواجب والضمير.

ولكن تبقى قلة من حملة «الأمانة» ورعاة «الحرمة» المضطربين قلقاً على مصير ثقافتهم وشعوبهم؛ الرافضين أن يكونوا تبعة شعارات أو مناضلي «صالونات». هؤلاء هم «ملح الأرض»، بهم تصلح وتزهو، ومن دونهم تفسد وتمحل. فعسى أن يكون في هذه الكلمة تحية لهم ومناشدة لمتابعة الطريق الضيّق والمسيرة المضنية.

فهرس

ـ ت ـ

ـ ث ـ

ـ ج ـ

ـ ح ـ

- خ -

- د -

- ذ -

- ر -

- ز -

- س -

- ش -

- ص -

- ط -

- ظ -

- ع -

- غ -

هذا الكتاب

ما أن أصدر **مركز دراسات الوحدة العربية، في عام ١٩٩٤، مجموعة الأعمال الفكرية العامة** للدكتور قسطنطين زريق، بأربعة مجلدات، وبمؤازرة **مؤسسة عبد الحميد شومان في عمّان**، حتى تنادى عدد من المهتمين بهذا النتاج المتميّز إلى تكريم هذا المفكر العربي البارز تكريماً يليق بجهاده الفكري طوال عمره المديد.

كان قسطنطين زريق قد رفض أن يكتب زملاؤه ومريدوه وطلابه عنه. لذلك وقع الاختيار على عدد من الباحثين لكي يكتبوا عن الهموم التي يحملها المثقف العربي، وعلاقتها المباشرة بعطائه الفكري ونشاطه الثقافي. فهذا الموضوع الذي يتناول هموم المثقف العربي وعطاءاته هو الموضوع الذي عني به معلم الأجيال قسطنطين زريق وكرّس له حياته، والكتابة عنه تمثل خير تكريم لمن وهب حياته الفكرية له.

وجاء هذا الكتاب، الذي أعدّه المركز بدعم من **مؤسسة عبد الحميد شومان**، ليعالج في فصوله المسائل التي تتصل بقضية الهم الثقافي في وطننا العربي من جوانب متعددة. وشملت البحوث التي يضمها الكتاب مسألة علاقة المثقفين بمجتمعاتهم، وحالة المثقفين في الحضارة العربية الإسلامية، وما يعانيه المثقف العربي من تهميش، ومن ضغوط من الدولة والمجتمع معاً، كما شملت البحوث العطاء الفكري ـ الثقافي لهذا المثقف في حقول الإبداع العلمي والأدبي وفي التوجيه الاجتماعي والسياسي، وكلها بحوث وضعها كتّاب من ذوي الاختصاص.

وتأتي أخيراً الخاتمة التي كتبها قسطنطين زريق نفسه لتوجّه نداء إلى المثقفين العرب من الذين يهمهم إحياء الثقافة العربية ويقلقهم حاضرها المجدب ومستقبلها المرتبك لكي يعملوا ما استطاعوا على اصلاح المؤسسة الأقدر على تفعيل الثقافة العربية المقبلة وإثرائها، ألا وهي المؤسسة الجامعية العربية.

الثمن: ١٠ دولارات
أو ما يعادلها

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون

ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان

تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعربي»

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)